بسم الله الرحمن الرحیم

جزوه تدریس حلقه ثالث استاد جواد سلیمیان

استاد مرکز تخصصی فقه و اصول النفیسه اصفهان

سال تحصیلی۱۴۰۰-۱۳۹۹

به همت طلبه‌های ورودی ۱۳۹۷

منبع جزوه کانال ایتا۳@alnafiseh

۳۰ درس آخر از درس صفحه۴۷۱تا ۵۸۶ از درس۴۷ تا درس۷۶

درس۴۷ ارکان استصحاب ص۴۷۱

ارکان استصحاب

قبلاً در مورد ارکان اربعه استصحاب مختصری صحبت شده بود. چهار رکنی که بدون آنها اصلاً استصحاب ما جاری نیست عبارت‌اند از: ۱- یقین به حدوث. ۲- شک در بقاء. ۳- وحدت قضیه متیقن و مشکوکه. ٤- حالت سابقه در مرحله بقاء باید دارای اثر عملیه تعبدی باشد. مثلاً شما صبح یقین پیدا کردید که طهارت دارید وضوء گرفتید و یقین پیدا کردید که طهارت باطنی برای شما حاصل شده این می‌شود یقین به حدوث طهارت در زمان سابق بعد از مدتی مثلاً ظهر یا عصر می‌خواهید نماز بخوانید شک می‌کنید که طهارتی که صبح بدست آوردیم هنوز هم باقی است یا نه، این می‌شود شک در بقای طهارت حادث شده در زمان ما قبل. وحدت قضیه متیقن و مشکوکه به این معنا است که آن چیزی که شما به آن یقین داشتید وضوء شخص شما در زمان سابق صبح بود الان هم که شک دارید شک در بقاء همان وضوء است نه وضوء شخص دیگری نه وضوء زمان دیگری و اگر که حکم بدهیم به بقاء این وضوء و این وضوء را بنا بگذاریم که هنوز باقی است برای شما دارای یک اثر علمی تعبدی است اثر علمی تعبدی هم این است که می‌توانید با آن نماز بخوانید یا لمس کتاب کنید این چهار رکن استصحاب موجود بود پس استصحاب بقای طهارت را جاری می‌کنیم.

<u>**یقین بالحدوث:**</u> مهم‌ترین دلیل استصحاب اخبار و روایات هستند وقتی به سراغ این روایات می‌رویم ظاهر این روایات در آن کلمه یقین به کار رفته و اراده شده حال سوال این است که این یقین، علم، قطع به نحو موضوعی است یا به نحو طریقی وقتی ما توجه می‌کنیم می‌بینیم که ظاهر این روایات این است که این قطع به حالت سابقه موضوعیت دارد و مهم است پس حتما باید حالت سابقه متیقن حاصل شده باشد عناوین دیگر و راهای دیگری که جانشین قطع می‌شود برای ما اعتبار ندارد پس نتیجه می‌گریم که این یقین و قطعی که در رکن اول استصحاب لحاظ شده خودش مهم است وصرفاً این طور نیست که مثل بقیه باب‌های اصول راهی باشد طریقی برای ثبوت

حالت سابقه طریق نیست علاوه بر این که باید کاشف از عالم واقع باشد خودش هم مهم است باید قطع و علم باشد ظن معتبر بدرد ما نمی‌خورد هرچند که ظن معتبر هم کاشف از واقع بود ولی اینجا بدرد ما نمی‌خورد.

نکته: در روایت چهارم (بحث عاریه دادن لباس به کافر ذمی) صحبتی از علم و قطع نبود آنجا عبارت این بود که: «اعرته ایاه و هو طاهر» در اینجا می‌گوید تو آن را در حالی که پاک بود عاریه داری صحبت ار علم و یقین نیست پس می‌توان گفت که خود قطع موضوعیت ندارد چون نامی ازش در اینجا برده نشده. **سوال:** اگر ما سه روایت اول را بگیریم قطع در آن به صورت موضوعی وجود دارد اگر روایت چهارم باشد در آن سخنی از قطع بیان نشده پس می‌توان گفت که قطع طریقی است می‌توان نتیجه گرفت که قطع طریقی است موضوعیت ندارد. راجب این روایت چهارم قبلاً گفتیم بحث‌های است یعنی روایت چهارم اول باید دلالتش بر استصحاب به نحو یک قاعده کلی و کبری کلی احراز شود تا بعد بتوانیم از آن به عنوان استدلال به استصحاب استفاده بکنیم که این چنین شد بنابراین می‌توان گفت اگر ما این روایت چهارم را بپذیریم این روایت خودش می‌تواند قرینه‌ای باشد برای آن سه روایت اولی که ما نتیجه بگیریم که قطع در اینجا قطع طریقی است موضوعی نیست هر چند ظاهر و قطع موضوعی بود ولی به قرینه این روایت چهارم که اسمی از قطع و یقین در آن برده نشده بگویم که قطع و یقین طریقی به واقع است از هر راه دیگری هم که می‌توانیم به این واقع برسیم برای ما کفایت می‌کرد آنچه که مهم است خود حالت سابقه است که باید برای ما ثابت شود به هر دلیلی یا قطعی شد یا ظن معتبر یا حتی ظن مطلق شد با هر روشی معتبری که بتوانیم آن حال سابقه را اثبات بکنیم کفایت می‌کند نیازی به یقین داشتن به عنوان موضوعی نیست آنچه مهم است آن حالت سابقه ماست آن متیقن ماست آن باید به نحوی برای ما ثابت شود حالا چه از راه یقین چه از راه ظن معتبر.

اشکال: فرض رکنیت یقین به حدوث به عنوان قطع موضوعی اشکال وارد شده اگر که یقین به حدوث به عنوان یک قطع موضوعی بخواهد رکن استصحاب باشد پس چه طور زمانی که حالت سابقه‌ای ما با اماره معتبره غیر قطعی ثابت می‌شوند بازهم علماء استصحاب را جاری می‌کند اگر که قطع موضوعی بود نباید استصحاب جاری می‌شد مثلاًیک اماره ظنی معتبر اقامه شده ودلالت می‌کند بر نجاست یک لباس در حالت سابقه این لباس نجس است زیرا اماره معتبر بر آن داریم بعد از گذشت زمان ما شک در تطهیر آن کردیم که آیا پاک شده یا نه اینجا علماء می‌فرمایند چون حالت سابقه نجاست بود می‌آیم استصحاب بقاء نجاست را می‌کنیم و می‌گویم هنوز هم نجس است اینجا الان حالت سابقه ما یقین نبود ظن معتبر بود ولی با این حال استصحاب را جاری می‌کنیم است با فرض رکنیت یقین نمی‌سازد.

جواب اول از محقق نائینی: اماره ظنی معتبر درست خودش علم و قطع نیست ولی بنابر مسلک طریقیت به منزله علم و یقین است جانشین علم و یقین زیرا مفاد دلیل حجیت این اماره جعل طریقیت است و این اماره را طریقی به واقع قرار می‌دهد مانند قطع و احتمال خلاف واقع بودن این اماره را ملغا می‌داند البته اینها تعبدی است ولی به هر حال در بحث ما این تعبد خودش دلیل است به همین خاطر اماره ظنی معتبر می‌تواند جایگزین قطع موضوعی شود وقتی جایگزین قطع موضوعی شود به منزله قطع موضوعی است و می‌تواند رکن اول استصحاب ما را محقق کند. به بیان دیگر دلیل حجیت اماره ظنیه مانند خبر ثقه یک حکومت توسیعی دارد بر دلیل استصحاب یعنی

موضوع دلیل استصحاب که قطع و یقین بود دلیل صحت اماره می‌آید یک فرد به قطع و یقین اضافه می‌کند به آن می‌گویند حکومت توسیعی تعبداً می‌آید یک فرد مصداق جدید برای این قطع برای ما درست می‌کند و بنابراین می‌تواند در رکن اول استصحاب بنشیند.

اشکال شهید: ما قبلاً گفتیم که امارات شرعی این امارات ظنی معتبر مثل خبر ثقه که تعبداً حجت هستند اینها نمی‌توانند جایگزین قطع موضوعی شوند و دلیل حجیت اماره هیچ حاکمیتی بر دلیل استصحاب ندارد این حکومت توسیعی صحیح نیست زیرا در نظر شهید از شروط حکومت یکی آن بود که دلیل حاکم یعنی روایات استصحاب نظارت بر دلیل محکوم داشته باشند یعنی در مقام تفصیل و توضیح و تفسیر روایات استصحاب باشد در حالی که شما اندک توجهی کنید می‌بینید که چنین چیزی نیست آیه نباء و روایات حجیت خبر ثقه اصلاً نگاهی به روایات استصحاب ندارد که بخواهند توضیح دهند و تفسیر کند بنابر این این جواب محقق نائینی را نمی‌پذیریم.

جواب دوم آخوند خراسانی: یقین به حدوث اصلاً نمی‌رساند که یقین به حدوث رکن باشد ولی مفاد دلیل استصحاب جعل یک ملازمه است بین حدوث و بقاء ایشان منکر رکنیت یقیق به حدوث شده‌اند.

اشکال آیت الله خویی به آخوند خراسانی: طبق حرف شما اگر ملازمه بین حدوث و بقاء اگر در مرحله واقع باشد لازم می‌آید که استصحاب یک دلیل کاشف از واقع باشد یعنی واقعاً باقی هست حکم و یقین ما قبل و این بر خلاف عقیده مسلم ماست که استصحاب را اصل عملی می‌دانیم اگر ملازمه در مرحله واقع نباشد این ملازمه واقعی نیست در مرحله تنجز و تکلیف سازی است یعنی هنوز تکلیف سازی باقی است این یعنی هر زمان حدوث موضوع یا حکم منجز شد تکلیف ساز شده بقاً هم منجز می‌شود در این صورت در فرض علم اجمالی طبق حرف شما لازم می‌آید بعضی از اطراف علم اجمالی به صورت منجز و تکلیف ساز باقی بماند حتی اگر علم اجمالی ما منحل شود و تبدیل به علم تفصیلی شود. فرض کنید ما علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو ظرف شما گفتید که اگر بعداً ما علم تفصیلی پیدا کنیم که ظرف شما یک نجس بوده اینجا قاعدتاً احتیاط معنا ندارد و باید بگویم شک بدوی ولی طبق حرف آخوند که بین حدوث و بقاء ملازمه بود باید بگوییم بعد از انحلال علم اجمالی به تفصیلی بازهم باید احتیاط کنیم بنابراین این اشکال می‌آورند و رد می‌کنند.

جواب شهید به استاد خویی: این اشکال شما به آخوند خراسانی عجیب است منظور آخوند خراسانی از ملازمه بین حدوث واقعی و بقاء ظاهری است یعنی می‌فرماید ما باید ظاهراً تعبد داشته باشیم به بقاء و این تعبد ظاهری ما به بقاء منوط و مشروط به آن حدوث واقعی آیا شهید حرف آخوند را پذیرفته خیر فقط اشکال استاد خویی را رد می‌کندولی حرف آخوند را هم قبول ندارد.

قول صحیح از نظر شهید: صحیح این است که به مرحوم آخوند این طور اشکال کنیم که بازگشت این حرف شما به انکار اساس مشکل است صورت مسئله را پاک کرده اید مسئله این بود که چطور یقین رکن است با این حال آن مشکلات پیش می‌آید شما آمدید و می‌گوید یقین رکن نیست پس دیگر نزاعی وجود ندارد شما نمی‌توانید پاسخ آن مشکل را بدهی چون اساس آن مشکل را قبول ندارید در حالی که ما قبلاً ثابت کردیم که دلیل استصحاب ظهور داشت در اینکه یقین رکن است موضوع است و مرحوم آخوند باید بیایند این

ظهور را مخدوش کند یعنی بگوید اینکه می‌گویند یقین ظهور دارد در رکنیت این را قبول ندارم نه اینکه صورت مسئله را پاک کند در اینجا پس وظیفه چیست.

اشکال آخوند به ظهور رکنیت یقین در استصحاب: به نظر من یقین که در دلیل استصحاب لحاظ شده به اعتبار کاشفیت از واقع و کاشفیت از متیقن در خارج لحاظ شده یعنی به عنوان یک معرف، مرعات و آینه از عالم خارج و متیقن واقع خارجی لحاظ شده خودش موضوعیتی ندارد هر کاشفیتی هم بتواند برای ما این نقش را بازی کند متیقن را به ما نشان دهد کفایت می‌کند بنابراین اماره معتبر هم که کاشف است می‌تواندبیاید پس یقین موضوعیت ندارد هر چند در ادله استصحاب آمده و مرجع و بازگشت دلیل استصحاب این است که ما باید حالت سابقه را اخذ کنیم و طبق آن حکم دهیم پس نتیجه این شد که یقین فقط معرف حالت سابقه است و گرنه خودش مهم نیست آنچه که مهم است خود حالت سابقه است.

اشکال شهید به مرحوم آخوند: این ادعا آخوند که بر خلاف ظهور است باید متضمن ادعای ظهور دلیل استصحاب در این کاشفیت و مرعاتیت دلیل یقین باشد در حالی که ظاهراً آخوند این را فقط به عنوان یک احتمال مطرح نمی‌کند و هیچ شاهد و دلیلی برای ادعای خود به ما ارائه نمیدهد صرف کاشف و مرعات است یک احتمال دیگر هم وجود دارد که موضوعیت داشته باشد یقین ما رکنیت داشته باشد یقین ما چیز دیگری نمی‌تواند جانشین آن شود با این دو احتمال که شما می‌گوید ادله استصحاب ما می‌شوندمجمل و مجمل هم قابل استدلال نیست « اذا جاء احتمال بطل استدلال»پس استدلال شما هم صحیح نیست در ادامه شهید می‌فرمایند: اشکال اساسی بر نظریه آخوند این است که بگویم ایشان می‌گوید یقین مرعات و کاشف است این منظور شما از مرعاتیت و کاشفیت چه هست اگر منظور شما مرعاتیت و کاشفیت حقیقی یقین برای متیفن خودش است که واضح است که یقین می‌آید واقع را اثبات می‌کند ولی این اثبات کنندگی و مرعاتیت حقیقی فقط برای شخصی که یقین دارد برای دیگری حجت نیست چون آن است که می‌دانند یقینش همیشه مطابق با واقع است و احتمال خلاف نمی‌دهد برای دیگران که این طور نیست بنابراین کاشفیتش یک کاشفیت واقعی نیست شخصی است بدرد دیگران نمی-خورد و حجت نیست و مقصود این است که مجازی است یقین کنایه است از متیقن و اصلاً بحث کاشفیت طرح نیست در روایات کلمه یقین آمده و اما به معنای حقیقی آن نیست به معنای مجازی متیقن است که خود متیقن اینجا مهم می‌شود و هر راهی که ما رو به متیقن برساند مهم است و حجت است مانند اماره اگر این را بخواهد بگوید ما می‌گویم این مجازگویی درست ولی قرینه لازم دارد و ما هیچ قرینه‌ای برای برای مجازگویی نداریم و بعد در ادامه شهید می‌فرمایند که آنچه که سزاوار بود برای آخوند این بود به جای ادعای بی‌دلیل بیاید برای رد رکنیت یقین به روایت چهارم استناد کند که در آن یقین به حدوث نیامده بود و بگوید چون در این روایت حرفی از یقین رکن نیست و این روایت چهارم می‌شود قرینه برای فهمیدن آن سه روایت اولی که در آنها هم یقین رکن نیست موضوعیت ندارد.

جواب سوم: یقین اگرچه که رکن استصحاب است حیثیتش هو حجةٌ لحاظ شده از آن جهت که حجیت است رکن است نتیجه می-گیریم که هر چیز دیگری که بتواند جایگزین آن شود حجت هستند امارات معتبره ثابت شده رکن استصحاب محفوظ است چون حجیت

دارد.تفاوت این جواب با جواب دوم این است که اعتراف به رکنیت یقین می‌کند ولی من حیث هو حجه و موضوعیت دارد مرحوم آخوند کلاً منکر بود و یقین را رکن نمی‌دانسته. تفاوتش با جواب اول این است که در اینجا در جواب سوم دلیل حجیت اماره وارد بر دلیل استصحاب است یعنی ورود دارد صرفاً محقق یکی از افراد و مصادیق حجت حقیقی است یکی از اقسام ورود این بود که محقق یکی از افراد و مصادیق حجیت حقیقی می‌باشد یعنی نظر تفصیلی و نظارتی نسبت به دلیل استصحاب ندارد در جواب اول می‌گفت حکومت دارد که ما به آن اشکال کردیم که حکومتنمی‌تواند داشته باشد زیرا شرط حکومت نگاه تفصیلی به نظارتی است این اشکال به این جواب وارد نیست و می‌گوید ورود است.

اشکال شهید به جواب سوم: برخلاف ظاهر روایات شما می‌گوید یقین به ما هو حجه فرض شده این خلاف ظاهر حرف زدن نیاز به قرینه دارد و ما چنین قرینه‌ای ندارین بنابراین شهید این را رد می‌کند.

درس۴۸ استصحاب جایگزین ص۴۷۴

پاسخ نهایی شهید به اشکال رکنیت یقین: آن اماره‌ای که می‌آمد حالت سابقه را برای ما معین می‌کند دو حالت دارد: **یک:** اینکه در مقام معالجه و پاسخ گویی به یک شبهه موضوعیه است مثل اینکه نمی‌دانیم که لباس ما نجس یا ظرفمون، لیوانمون اماره دلالت می‌کند بر اینکه مثلاً لباس نجس است شبهه موضوعیه را برای ما حل می‌کند. **دو: یا** در مقام معالجه شبهه حکمیه است مثلا نمی‌دانیم که حکم آب متغیر چه است اماره می‌آید حکم آب متغیر نجاست را بیان می‌کند. هر کدوم از اینها (**شبهه موضوعیه و حکمیه**) خودشون باز دو صورت دارد. ۱- شکمون در بقاء، شبهه موضوعیه است. ۲- شکمون در بقاء، شبهه حکمیه است. کلاً چهار صورت ما پیدا می‌کنیم آنجای که شکمون در بقای شبهه موضوعیه است مثل اینکه من شک دارم که لباس هنوز نجس است یا نه؟ شک دارم در اینکه این لباسم را شستم یا نه؟ یا مثلاً شک دارم آن تغییری که در آب رخ داده بود ازبین رفت یا نه. مثال در بقای شبهه حکمیه شک در طهارت لباس نجس به واسطه شسته شدن با آب مضاف یا مثلاً هنگامی که آن تغییر در آب متغیر خود به خود ازبین رفت نجاستش بر طرف می‌شود یا نه. این چهار حالتش. هر کدام از این چهار حالت را می‌خواهیم بررسی کنیم.

صورت اول: یعنی جای که اماره در مقام معالجه و پاسخ گویی به شبهه موضوعیه باشد شک در بقا هم خودش شبهه موضوعیه باشد مثلاً اماره به ما خبر می‌دهد لباس تو نجس شد بعد ما شک می‌کنیم در عروض یک مطهر بر اون لباس آیا مطهری بر اون لباس عارض شد یا نه؟ هر دو شبهه موضوعیه است در این حالت احتیاجی به استصحاب بقای نجاست واقعیه که قبلاً اماره به ما گفته بود نیست تا یک نفر اشکال کند که یقین به حدوثش را که نداریم اماره به ما گفته بود. بجاش شهید می‌فرمایند ما به دو صورت دیگر می‌توانیم استصحاب کنیم. دو صورتی که ارکان آن تمام است یقین سابق را دارد. **یک:** استصحاب موضوعی و **دو:** استصحاب حکمی. استصحاب موضوعی به این معنا است که ما می‌آیم در همین مثالمون استصحاب عدم غَسل و شسته شدن آن لباس به واسطه آب را می‌کنم یقین سابق هم هست چطور چون نجاست لباس شرعاً مترتب است بر یک موضوعی که مرکب از دو جز است جز اولش ملاقات با نجس است که این جز

توسط اماره برای ما ثابت می‌شود. جزء دومش عدم عروض غسل آن لباس یعنی آن لباس شسته نشده این عدم عروض غسل و شسته نشدن حالت سابقش یقینی است قطعاً به زمان عقب برویم یک زمانی ما یقین داریم که شسته نشده پس ما یقین سابق و عدم عروض غسل بر این لباس داریم الان شک داریم در عروض غسل شک در شسته شدن این لباس ارکان آن کامل است استصحاب عدم غسل این لباس به واسطه آن آب را می‌کنیم استصحاب موضوعی به این می‌گویند و ارکانشم هست مشکل که در اماره بود هم پیش نمی‌آید چون جزء اول که ملاقات با نجس بود با اماره ثابت شده بود ما کاری با آن نداریم ما استصحاب را می‌خواهیم در جز دوم جاری بکنیم و در جز دوم تمام ارکان وجود دارد این استصحاب موضوعی است. اما دومین استصحاب حکمی توضحش اماره ای که دلالت بر حدوث نجاست در لباس می‌کرد و به ما خبر داده بود که این لباس نجس است یک مدلول التزامی دارد بر بقا آن نجاست مادامی که غسلی نباشد شسته نشده باشد چون که در ادله استصحاب بود که بین حدوث و بقاء مثلاً حدوث نجاست و بقاء نجاست مادامی که مانعی نباشد مادامی که غسلی نباشد ملازمه است پس ما یقین داریم به بقا حکم یقین دارین به بقای نجاست تعبدی به خاطر اینکه اماره به ما گفته بود این نجس است این یقین سابق ما که از مدلول التزامی استفاده کردیم شکمون در انتها، منتهی شدن به سر آمدن زمان این بقا نجاست تعبدی است شک دارم که چه زمان این بقاء نجاست تعبدی تمام می‌شود می شود در انتهای زمان بقای تعبدی ما استصحاب بقاء نجاست تعبدی را جاری می‌کنیم.

صورت دوم: یعنی اماره در مقام معالجه شبهه حکمیه باشد و شک در بقاء شبهه موضوعیه باشد مثلاً اماره ما دلالت می‌کرد بر نجاست آب متغییر می‌گفت آب متغییر نجس است شک در بقا ما شک در بقا این تغییر است که هنوز متغییر است یا ازبین رفت اینجا مثل صورت قبلی ما به دو صورت می توانیم استصحاب کنیم با همان توضیحاتی که خدمت شما داده شد یک استصحاب موضوعی می‌توانیم بکنیم. دو استصحاب حکمی. در استصحاب موضوعی ما می‌آیم استصحاب بقا تغییر می‌کنیم توضحاتش مثل همان قبل است مثالش فقط فرق می‌کند. و دوم گفتیم استصحاب حکمی یعنی استصحاب بقاء نجاس ظاهری تعبدی که انتهای زمانش وقتی بود که آن تغییر از بین برود در حقیقت زمانی که اماره به ما می‌گوید آب متغیر نجس است این دلالت التزامی دارد که این نجاست تعبدی مادامی که تغُیّر مرتفع نشود وجود دارد حالا ما یقین داریم به این حدوث نجاست تعبدی شک کنیم در انتهای زمان این نجاست تعبدی استصحاب بقاء نجاست تعبدی می‌کنیم.

صورت سوم: در صورت سوم یعنی اماره معالجه شبهه موضوعیه می‌کند و شک در بقامون در مورد شبهه حکمیه است مثلا اماره دلالت می‌کند در نجاست لباس و ما شک داریم در بقاء نجاست در شستن آب مضاف که آب مضاف آیا مطهریت دارد یا نه؟ در این صورت برخلاف دوتا صورت قبلی نمی‌توانیم استصحاب موضوعی کنیم زیرا ما شکی در وقوع غسل با آب مضاف نداریم می‌دانیم که با آب مضاف شسته شده یقین داریم با آب شسته شده ولی می‌توانیم استصحاب حکمی کنیم زیرا اماره که خبر از نجاست این لباس داد دلالت التزامی می‌کرد بر این که این نجاست باقی می‌ماند مادامی که مطهر واقعی حاصل نشود پس به دلالت التزامی خبر از بقاء این نجاست ثوب می‌داد مادامی که مطهر واقعی حاصل نشود بر این اساس این تعبد ثابت شده بر طبق اماره یک تعبد مُغیا و زمان دار به زمان

حصول مطهر واقعی است حال اگه تردد در حصول این مطهر واقعی پیش آید ولو به نحو شبهه حکمیه که ما ندانیم که آب مضاف مطهر واقعی است یا نه ما شک می‌کنیم در بقا این تعبد استصحاب بقاء تعبد به نجاست این لباس را یا این آب را جاری می‌کنیم.

صورت چهارم: اماره برای علاج شبهه حکمیه بیاید و شک در بقا مون شک در بقا شبه حکمیه باشد. مثلاً اماره دلالت می‌کرد بر تنجس لباس به واسطه ملاقات با یک نجسی و متنجسی بعد شک می‌کنیم در حصول تطهیر و پاک شدن به وسیله غَسل با آب مضاف حکمش را نمی‌دانیم چه هست هر دو شبهه حکمیه است. مانند صور سوم می‌ماند یعنی استصحاب موضوعی نمی‌توانیم بکنم ولی استصحاب حکمی می‌توانیم آن نجاستی که با اماره ثابت شده بود بر فرض حدوثش مستمر بود تا زمان عارض شدن یک مطهر شرعی بنا براین تعبد ما بر طبق اماره عهده دارد اثبات این نحو از نجاست ظاهری است و الان چون غایتمون انتهای زمان ما مردد است بین مطلق غَسل مطلق شستن با هر آبی ولو با آب مضاف و اینکه شستن باید حتما با آب مطلق باشد مردد هستیم بین این دو که آیا شسشتن حتما باید آب مضاف باشد یا نه هر شستنی با آب ما شک می‌کنیم در حصول آن غایت، زمانی که با آب شسته می‌شود شک می‌کنیم در بقا تعبدی که غسل با مطهر شرعی اینجا می‌آیم استصحاب نجاست تعبدی را جاری می‌کنیم که استصحاب حکمی نام داشت.

در تمام این چهار صورتی که ما در اماره داشتیم شهید بجای جاری کردن استصحاب اصلی دو استصحاب دیگر جاری کردن که آن دو استصحاب تمام ارکانش کامل بود یعنی همان یقین به حدوث کاملا ثابت شده بود و مشکلی پیش نمی‌آمد در تمام این صور چهارگانه ما می‌توانیم از این اشکال و اعتراض اینگونه خلاص شویم به وسیله اجرای استصحاب موضوعی یا حکمی. در کتاب استصحاب حکمی را استصحاب نفس مجعول گفته که مجعول یعنی همان حکم، یا گفته استصحاب بقاء تعبدی یعنی همان بقا حکم تعبدی. قدر جامع این چهار صورت این است که حکم مدلول به واسطه اماره یعنی حکمی که ثابت شده به واسطه اماره دارای یک غایت و رافعی است حالا شک می‌کنم در حصول این غایت و رافع یا به نحو شبه موضوعیه یا حکمیه و در تمام این حالات استصحاب همان حکم مدلول و ثابت شده یا واصل شده توسط اماره می‌کنیم در تمام این چهار حالت این کار را انجام می‌دهیم. آیا این پاسخ شهید می‌تواند جواب گوی همه اشکالات باشد یک اشکالی در این جا مطرح میشود بر نظریه شهید که این پاسخ شما جامع افراد نیست بعضی صورتها را نمی‌تواند پاسخ دهد گاهی شکی که برای ما ایجاد می‌شود شک لاحق به نحو شک رافع و غایت نیست چون تمام فرضای شما برای جای بود که شک در رافع و غایت باشد ولی گاهی این گونه نیست بلکه شکمون دراصل اقتضا و قابلیت مستصحب برای بقا است شک ما در مقتضی است شک ما دراین است که آیا مستصحب اقتضای بقاء داشت استعداد بقا داشت یا نه، مثلاً یه اماره ای دلالت می‌کند بر وجوب یا استحباب جلوس در مسجد تا زمان زوال خورشیدحالا ما شک می‌کنیم در بقا این وجوب یا استصحاب بعد از زوال خورشید در این حالت اماره فقط دلالت بر همین وجوب استحباب مغیا به زوال خورشید دارد و نه به دلالت مطابقی و نه به دلالت التزامی دلالتی بر وجبی یا استحبابی بیشتر از زمان زوال خورشید ندارد. این یعنی تعبدی که ما از این اماره استفاده می‌کنیم این استعداد و اقتضا استمرار بیشتر از زوال خورشید را ندارد اصلا خورشید زال شد دیگر تمام شده پس ما دیگر نمی‌توانیم این استصحابی که شما گفتید را جاری کنیم و بگویم که بعد از زوال شک می‌کنیم در بقاء و استصحاب بقاء می‌کنیم نه استصحاب موضوعی می‌شود جاری کرد نه استصحاب حکمی

یقین به حدوثم که نداریم زیرا اماره به ما گفته بود لذا اشکال برمی‌گردد که شما بخواهید بعد از زوال استصحاب کنید یقین به حدوث ندارید چون حالت سابقه را اماره ظنی گفته بود. **جواب شهید:** قبول حق با شما است در این صورت آن اشکال باقی است جوابی هم نیست برای آن چون آن حکم واقعی به وجوب یا استحباب، یقینی الحدوث نیست به واسطه اماره بود و آن حکم ظاهری هم که ما از اماره استفاده کردیم گفتیم که استعداد و اقتضای بقاء ندارد محتمل البقاء نیست هیچ استصحابی نمی‌شود جاری کرد نه حکمی نه موضوعی نه استصحاب اصلی. شهید می‌فرمایند: این جوابی که من دادم ۸۰ درصد موارد را می‌تواند پاسخ دهد مابقی که شک در اصل مقتضی است را نمی‌توانیم پاسخ دهیم و لذا این اشکال همچنان باقی می‌ماند و شهید می‌فرمایند که اگر نتوانیم این اشکال را پاسخ دهیم و اگه نظریه میرزایی نائینی را نپذیریم باید بیایم سراغ نظریه آخوند خراسانی یعنی منکر رکنیت سابق شویم و رکن استصحاب نیست دلیل ما هم روایت چهارم است که صحبتی از یقین نبود و این یعنی حرف آخوند خراسانی درست است.

درس ۴۹رکن دوم شک در بقا ص۴۷۷

رکن دوم استصحاب، شک در بقاء: رکنیت شک به وضوح در لسان ادله استصحاب ذکر شده و لذا نیاز به بحث آنچنانی ندارد. لکن گفته شده که رکنیت شک، نیازمند لحاظ ادله استصحاب هم نیست. بدون لحاظ ادله هم می‌توانستیم رکنیت شک را استفاده بکنیم. چون استصحاب یک حکم ظاهری است، اصل عملی است، اصول عملیه جزء احکام ظاهری هستند و قوام یک حکم ظاهری به شک است و بنابراین شک جزء ارکانش است. با توجه به حکم ظاهری بودن استصحاب، به راحتی رکنیت شک برایش ثابت می‌شود و نیازی به روایت نداریم . اگر شک در حدوث باشد این می‌شود قاعده یقین، اگر شک در بقا باشد می‌شود استصحاب که تفاوت قاعده یقین و استصحاب را مفصل در ترم قبل بررسی کردیم.

نکته: برای اثبات رکنیت شک در بقاء طبق نظر شهید ما باید به سراغ ادله و اخبار استصحاب برویم و بی نیاز از آنان نیستیم. زیرا اگر بخواهیم فقط طبق حکم عقل در موضوع احکام ظاهری شک را لحاظ کنیم و بگوییم از همین که استصحاب یک حکم ظاهری است فهمیده می‌شود که شک رکن است به مشکل بر می‌خوریم. زیرا وقتی عقل حاکم بر این مسئله است قبیح نمی‌داند با قطع به خروج یک فرد یا با قطع به زوال متیقن باز هم ما تعبد شرعی داشته باشیم به ابقاء آن. یعنی می‌گوید بله عقلا متیقن سابق زائل شد و از بین رفت ولی امکان دارد که باز ما متعبد بشویم به ابقاء. قبیح هم نیست. مثلا همین بحث ما من الان قطع دارم در حال حاضر هیچ مخاطبی حرفهای من را گوش نمی‌کند الان که ضبط می‌کنم الان مخاطبی نیست بعدا گوش می‌کنند عقل می‌گوید قطع داری که نیستند عقلا پس این کار، کار قبیح است؛ اما چون که به ما دستور داده شده که شما درس را بگو صوت ضبط کن و بنا بگذار بر این که مخاطب هست یعنی تعبد داشته باش که کلاس هست جوری تدریس کن که مخاطب سوالاتش هم جواب داده شود، اینجا عقل دارد بخلاف قطعش تعبدا ما را مکلف به حکمی می‌کند در بحث استصحاب هم همین است عقل می‌تواند این را بگوید که شما یک حالت سابقه داشتید یک متیقن سابقه داشتید الان یقین دارید متیقن سابقه زائل شده، با اینکه یقین داری متیقن از بین رفته ولی تعبدا بنا را بگذار بر ابقا و همان طور رفتار کن. عقل این قضیه را قبیح نمی‌داند. پس ما اگر بخواهیم عقلی صرف بیاییم جلو اصلا شک رکن نیست، می‌تواند شک نباشد قطع به زوال باشد

قطع به از بین رفتن متیقن. ولی تعبدا بنابر مصالح و حکمتی بنا بگذاریم که هست پس اگر عقلی صرف جلو برویم لازم است حتما ما برویم سراغ روایات و ادله و رکنیت شک را از دل آنها استخراج کنیم. این نکته ای بود که مرحوم شهید تذکر می‌دهند.

ما گفتیم شک در بقا رکن است از هر راهی که خواستیم می توانیم اثبات کنیم. بحث این است که بر رکنیت شک در بقاء برای استصحاب، ما دو فرع داریم دو قضیه متفرع و منتج می شود.

قضیه اول: استصحاب در فرد مردد جاری نمی‌شود. از نتایج رکنیت شک در بقا است. سوال: فرد مردد چیست؟ مراد از فرد مردد همان قسم دوم از استصحاب کلی است که قبلا در حلقه ثانیه خواندیم. مثالش این بود که ما علم داشتیم به وجود جامع انسانی، قدر جامع انسانی در مسجد مردد بود بین زید و عمرو بعد زید را میبینیم که از مسجد خارج شد. شک می‌کنیم در بقا این قدر جامع انسانی در مسجد که شاید آن کسی که قبلا در این مسجد بوده زید نبوده عمرو بوده و هنوز هم باشد. پس بنابراین شاید ما هنوز آن قدر جامع انسانی را در مسجد داریم، آن حیوان ناطق را داریم. البته فرد مردد است نمی‌دانیم کیست. اینجا استصحاب فرد نمی‌شود کرد ولی استصحاب بقا جامع و کلی می‌شود کرد. یعنی قبلا یقین داشتم انسانی بود الان شک دارم، حکم می کنم که هنوز هم انسانی هست. این استصحاب نوع دوم از استصحاب های کلی بود.(استصحاب فیل و پشه) این استصحاب جامع اگر آن قدر جامع ما دارای اثر شرعی باشد جاری می‌شود. مثال شرعیش این است حدث، من یقین داشتم به این که حدثی دارم اما نمی‌دانم حدث اصغر یا اکبر. قدر جامع حدثی داریم بعد وضو می‌گیریم. با وضو اگر حدث اصغر باشد زائل می‌شود اما شاید حدث اکبر باشد غسل لازم دارد. خود حدث اصغر و اکبر را که نمی‌شود استصحاب کرد ولی کلی حدث را می‌توانیم. میتوانیم بگوییم قبلا محدث بودم شک دارم با وضو هنوز محدث هستم استصحاب بقا حدث می‌کنم. اثر شرعیش حرمت مس کتاب است. در اینجا ما می‌گوییم استصحاب در فرد مردد یعنی همین حدث اصغر یا اکبر، زید یا عمرو جاری نمی‌شود. ولی در کلی و قدر جامع جاری می‌شود.

حالا عده ای امده اند و ادعا کرده اند که در همین مسئله اگر آثار شرعیه‌ای بر قدر جامع انسانی مترتب شود شما قدر جامع را استصحاب می کنید. این آثار شرعی که بر قدر جامع بار می‌شود به خاطر مفهوم کلی بودنش که نیست؛ این به خاطر افراد و مصادیق انسان بما هو افراد و مصادیق است و آن افراد و مصادیق هم که مردد است. پس ما وقتی می‌توانیم در قدر جامع استصحاب کنیم اثر شرعی دارد، در افرادش هم می‌توانیم. افراد و مصادیقش گاهی مواقع تفصیلی و مشخص هستند گاهی مردد و اجمالی هستند. ولی فرقی ندارد به هر حال جز افراد هستند. بنابراین می‌توان در فرد مردد هم استصحاب جاری کنیم. بگوییم فرد مردد داخل مسجد شد ما یقین داشتیم به ورود فرد مردد در مسجد حال شک داریم در خروج فرد مردد از مسجد. استصحاب بقا فرد مردد در مسجد می‌کنیم. آیا این استدلال صحیح است. مرحوم شهید می‌فرمایند این استصحاب با این توضیحی که شما دادید معنای محصلی ندارد پس صحیح نیست. توضیح اینکه چرا این استصحاب صحیح نیست: شهید می‌فرمایند چون که ملاحظه کردن این افراد دو صورت دارد: <u>یک</u> ملاحظه افراد با عناوین تفصیلیشان. <u>دو</u> ملاحظه با عناوین اجمالیشان. ملاحظه با عناوین تفصیلی یعنی اینکه ما خصوصیات همه را می‌دانیم زید بودن

عمرو بودن حدث اکبر و اصغر بودن را دقیقا می‌دانیم. در اینجا وقتی که زید امد بیرون ما دیگر شک در بقا نداریم و قطعا منتفی شده یا وقتی که وضو گرفتیم من درحدث اصغر دیگر شک در بقا ندارم وضو گرفتم احتمال بقا نیست. اما ملاحظه با عنوان اجمالی یا قدر جامع انسانی یا حدثی. انسانی داخل مسجد شد اینجا شک در بقا هست و ثابت است. حالا اگر منظور از استصحاب فرد مردد که این مدعیان می‌گویند اثبات بقاء فرد و مصداق با عنوان تفصیلیش باشد این که غیر ممکن است. چون ما یقین به خروج زید داریم یقین داریم که حدث اصغر ازبین رفته و اگر منظورشان اثبات بقاء آن فرد با عنوان اجمالیش باشد ما شک در بقا داریم ولی رکن چهارم استصحاب را نداریم آثار شرعیه را نداریم چرا چون آثار و نتایج شرعی بر عناوین اجمالی و مردد بار نمی‌شود مترتب نمی‌شود آثار شرعی احکام شرعی باید بر عناوین تفصیلی و مشخص بار شود. بنابراین این ادعا که می‌خواست بگوید استصحاب بر فرد مردد جاری می‌شود باطل می‌شود.

قضیه دوم: زمان متیقن دو حالت دارد: یک گاهی متصل به زمان مشکوک است و بر آن زمان مشکوک سبقت دارد که در اینجا به راحتی شک در بقا صدق می‌کند و مشکلی نیست. استصحاب جاری می‌شود. دو گاهی زمان متیقن مردد است بین دوتا احتمال: یا در همان زمان مشکوک است یا زمان قبل از مشکوک. ما نمی دانیم. مثلا علم اجمالی دارم که این لباس نجس شده می دانم حتما نجس است ولی الان مردد هستم که زمان نجس شدن لباس همین لحظه ای است که الان شک دارم نجس است یا ساعتی قبل نجس شده و الان من شک در طهارتش دارم. پس نجاست معلوم التحقق است قطعی التحقق است. ولی زمان نجاست متیقن را نمی‌دانیم کی است. شروعش را نمی دانیم. شاید همین زمانی که الان ملتفت هستم نجاست صورت گرفته که خب در این صورت احتمال وحدت زمانی متیقن و مشکوک جاری است و آن موقع نمی‌توانیم احراز کنیم که شکمان شک در بقا است. زیرا اگر همین الان باشد شک ما در حدوث است. لذا نمی‌توانیم شک دربقا را احراز کنیم استصحاب جاری نیست رکن دوم را ندارد.

شهید این گونه جواب می‌دهند که اینجا هم می‌شود استصحاب کرد. زیرا عنوان شک در بقا که ما می‌گوییم این "در بقا" صراحتا در لسان روایات که نیست. آن چیزی که در لسان روایات داریم شک است. البته شک بعد از یقین زیرا در روایات با فاء عاطفه آمده که نشانه ترتب است شک پس از یقین ولی قید در بقا نیامده استنباط ماست. پس میتوانیم بگوییم که رکن دوم استصحاب دقیق اگه بخواهیم بگوییم می شود: لحاظ شک بعد از یقین. دیگر نگوییم شک در بقا که این مشکلات پیش بیاید. پس هر شکی که به متیقن الحدوث تعلق بگیرد سازگار می شود. حالا این متیقن چه سابق باشد بر شک یا هم زمان باشد بالاخره میشود شک بعد از یقین این پاسخی بود که شهید ابتدا می دهند ولی بعد می فرمایند که یک مقداری که تامل کنیم باید جور دیگری بگوییم:

تحقیق شهید: با دقت بیشتر به این نتیجه رسیدم که اگر این توجیه بالا را بپذیرید که مشکل حل میشود. ولی اگر نپذیرید و ایراد بگیرید که در روایت دوم داشتیم که «کنت علی یقین ثم شککت» الان سبقت یقین بر شک با ثم کاملا محرز و مشخص است اصلا هم زمانیش از این روایت قابل استفاده نیست. ثم فاصله زیاد را میرساند. اگر نپذیریم این توجیه را و این استدلالات را بیاوریم منجر میشود به

این که بگوییم اصلا اینجاها که مردد هستیم، استصحاب به خاطر نبود رکن دوم جاری نمیشود. چرا این را بیان میکند چون یک عده ای اینجا یک توجیه دیگری داده اند میگویند علت اینکه استصحاب در حالت دوم که مردد بود بین سبقت یقین یا هم زمانی یقین جاری نمیشود به خاطر این نیست که شک در بقا نداریم بلکه به خاطر این است که ما استصحاب را اگر بخواهیم جاری کنیم معارض دارد یعنی مثلا در مثال ما استصحاب بقا نجاست با استصحاب بقا طهارت با هم دیگر تعارض میکنند چون در مثال ما دو یقین سابق داریم یک یقین به نجاست و یقین به طهارت. بالاخره یک زمانی بوده که این پاک بوده یک زمانی بوده که این نجس بوده این دو یقین سابق ما یعنی در طول زمان عقب برویم یک زمانی بوده پاک بوده یک زمانی بوده نجس شده. اگه یقین به نجاست را لحاظ کنیم و بعد شک در بقا نجاست کنیم میشود استصحاب بقا نجاست. اگر یقین به طهارت را نگاه کنیم و بعد شک کنیم استصحاب بقا طهارت می کنیم. و این دو چون نمیدانیم کدام جاری است تعارض میکنند و وقتی تعارض کردند تساقط میکنند هیچ کدام جاری نمیشود.

شهید میگوید نه یا توجیه ما را بپذیرید و بگو استصحاب رکنش شک است نه شک در بقا یا اگر توجیه ما را نمیپذیرید اصلا جاری نمیشود نه اینکه استصحاب جاری میشود تعارض و تساقط میکنند. بله ما داریم تعارض استصحاب ولی مال اینجا نیست تعارض استصحاب برای توارد حالتین یعنی جایی که دو علم است یک علم به حدث یکی علم به طهارت این دو علم را دارم می دانم این لباس یک بار پاک شده یک بار نجس شده ولی نمی دانم کدام مقدم بر کدام است. اول نجس بوده بعد پاک شده یا اول پاک بوده بعد نجس شده اینجا بله میشود تعارض بین استصحابها. ولی در ما نحن فیه این نیست که گفته شد و اینها باهم فرق دارد. ومال حالت تردید و این مسئله ای که الان گفتیم نیست. ولی توارد حالتین را قبول داریم که اگر شما دو علم داشته باشید یکی به حدث یکی به طهارت هر دو، بعد شک داشته باشید کدام اول کدام دوم، کدام مقدم بوده کدام تالی، آنجا تعارض پیش می آید. چون زمان حدوث نجاست و طهارت مشکوک است یا الان بوده یا قبلاً بوده. زمان حدوث در مورد طهارت و نجاست یکیشان مقدم است یکی تالی و دوتا استصحاب جاری میشوند. ولی در بحث ما زمان حدوث یقینمان معلوم نیست شاید حالا بوده شاید قبلا بوده اینجا نمیشود ما هم بحث تعارض را مطرح کنیم.

ما تا الان میگفتیم شک در بقا رکن دوم استصحاب است. حالا عده ای همین رکن دوم را با یک بیان دیگری گفته اند. نگفته اند شک در بقا گفتند که رکن دوم استصحاب یعنی اینکه رفع ید و دست برداشتن از حالت سابقه باید مصداق نقض یقین به شک باشد نه مصداق نقض یقین به یقین. پس باید احراز بشود مصداق نقض یقین به شک بودن و مادامی که چنین عنوانی احراز نشود و ما احتمال بدهیم که شاید این نقض ما، نقض یقین به یقین باشد استصحاب رکن دوم را ندارد و جاری نمیشود. مثلا علم به طهارت چند لباس یا چند ظرف داشتیم تفصیلاً. مثلا میدانم ۵ظرف پاک است. بعد علم اجمالی پیدا کنم به نجاست بعضی از آنها مثلا از آن ۵ تا دوتایش نجس شده حالا دست روی هرکدام که بگذاریم احتمال دارد که این معلوم النجاسه باشد. ما قبلا میدانستیم اینها پاک هستند حالا مثلا دوتا از ۵تا میدانیم نجس است. دست روی هر کدام بگذاریم شاید مقطوع النجاسه باشد. در این صورت میشود نقض یقین به یقین. یقین قبلی به پاک بودن را با یقین فعلی به نجس بودن از بین میبریم. پس عنوان نقض یقین به شک روی همه صدق نمیکند در بعضی نقض یقین به یقین صدق

میکند و چون ما نمیتوانیم این را احراز کنیم رکن دوم نیست استصحاب جاری نمیشود. ولی اگر شک در بقا میگفتیم استصحاب راحت در همه جاری میشد. شهید این را نقد میکنند.

نقد شهید: اولا علم اجمالی قبلا خواندیم که به واقع و افراد خارجی تعلق نمیگیرد بلکه به آن مفهوم و قدر جامع که یک امر ذهنی و مفروض التحقق است تعلق میگیرد. لذا نگویید ما دست روی هر کدام از افراد خارجی که میگذاریم معلوم النجاست است یا نیست. آن برای علم اجمالی نیست علم اجمالی در ذهن و مفاهیم است نه در افراد خارجی. آن چه که معلوم النجاست است فرد نیست جامع بین افراد است. برخی میگویند جامع یعنی احدهما و این جامع بالاخره بر هر کدام از افراد خارجی قابل صدق و انطباق است. جواب شما چیست شهید میگوید ثانیا بر فرض هم قبول کنیم که علم اجمالی روی واقع و افراد خارجی میرود و تعلق میگیرد، به این تعبیری که شما گفتید.ما می گوییم که روی تک تک این افراد خارجی وقتی که دست میگذاریم صدق میکند که اینها مشکوک النجاست هستند هرچند علم اجمالی هم داشته باشیم. بالاخره علم اجمالی یک طرفش شک است. پس بنابراین هر کدام از اینها صدق میکند مشکوک النجاست است و دلیل استصحاب که میگوید دست برندار از حالت سابقه در هر موردی که بقائش مشکوک است، میتواند تمام افراد خارجی را دربر بگیرد، همه انها مشکوک الطهاره و نجاسه هستند. لذا میتوان در همه شان استصحاب بقا طهارت جاری کرد.

مدعیان به شهید اشکال میگیرند که نه. دلیل استصحاب شامل این مقام نیست. چون وقتی ما میگوییم علم اجمالی داریم علم اجمالی علم است دیگر و این علم روی تک تک افراد میرود. بنابراین دست روی هر کدام بگذاریم میشود نقض علم به علم، یقین به یقین. پس رکن دوم استصحاب نیست شک نیست استصحاب جاری نمیشود. بازهم حرف خودشان را میزنند. شهید میفرمایند بگذارید به صورت کاملا محققانه جواب دهم. میگوید لا ینقض الیقین بالشک: این باء بالشک حرف جر است این باء معناش چیست دو احتمال دارد یکی باء سببیت باشد یکی دیگر اینکه این باء ظرفیت یا معیت باشد مصاحبه. اگه باء سببیت باشد معنا این است که یقین را به سبب و به علت شک نقض نکن. مفهوم میشود که میتوانی یقین را به سبب یقین دیگر نقض کنی. اما اگر این باء را به معنای ظرفیت و مصاحبت بگیریم معنایش این میشود در حالت شک، همراه با شک یقین خود را نقض نکن در حالتی که شک در نجاست مثلا این ظرف داری یقین قبلی خود به طهارت را نقض نکن. الان اگر ما معنای سببیت را بگیریم حرف شما درست است اما اگر معنای معیت و مصاحبت و ظرفیت را بگیریم حرف ما درست است در حال شک هستیم و این روایت میگوید در حال شک یقینت را نقض نکن. علم اجمالی حالت شک است ظرف شک است. اما اگر سببیت بود بله معنایش این بود که به سبب شک نقض نکن. کدام درست است سببیت یا مصاحبت و معیت؟ شهید میفرمایند باید مصاحبت و ظرفیت بگیریم. نمیتوانیم بگوییم به معنای سببیت است. شهید میفرمایند زیرا اگر بخواهیم به معنای سببیت بگیریم تالی فاسد دارد: اگرمعنایش سببیت بود منطوقش این بود که یقین را به سبب شک نقض نکن. مفهومش این میشود یقین را به سبب غیر شک میتوانیم نقض کنیم غیر شک مثلاً قرعه است مثلا استخاره است که غیر شک هستند و ما میتوانستیم با قرعه و استخاره نقض کنیم در حالی که این چنین نیست بنابراین باید معنایش را چه بگیریم معنایش را همان معیت و مصاحبت و ظرفیت بگیریم.

شبهات حکمیه در پرتو رکن دوم: شبهات حکمیه در مقابل شبهات موضوعیه هستند تفاوت شبهات حکمیه و موضوعیه درمنشا است منشا شبهات موضوعیه اشتباه در امور خارجی اند که من در خارج دچار اشتباه شده ام نمیدانم این نجس شده یا آن نجس شده نمی دانم قبله اینور است یا آن طرف. راه علاجش هم این است که سراغ کارشناس برویم کسی که شاهد است. ولی شبهات حکمیه منشاش سه چیز میتواند باشد یا فقدان دلیل است (دلیل ندارم اصلا و دچار شبهه شدم) یا اجمال دلیل به خاطر اینکه دلیل دارم ولی مجمل است یا تعارض ادله است یعنی دلیل دارم چندتا با هم تعارض میکنند لذا دچار شبهه میشوم. در مورد شبهات موضوعیه استصحاب جاری میشود مشکل ندارد. اما در مورد شبهات حکمیه اشکال شده که ما اگر که رکن دوم را شک در بقا بدانیم نتیجه این میشود که دیگر در شبهات حکمیه اصلا نمیشود استصحاب جاری کرد. توضیح: مثلا به طور کلی داریم بحث میکنیم اگر شک در بقا نجاست آب بعد از زوال تغیر. آب متغیری بود حکمش این است که نجس باشد. بعد از مدتی این تغیر برطرف شد زائل شد خود به خود. اگه ما شک کنیم در بقا نجاست آب بعد از زوال این تغیر نمیشود استصحاب نجاست قبلی را کرد. چون نجاست و کلا هر حکم شرعی در عالم جعل، وجودش به جعل مولا است. اگر مولا جعل کرد این حکم هست جعلش را برداشت حکم نیست. جعل مولا آنی و دفعتا اتفاق میافتد. یعنی آن به آن در حال جعل شدن است. آن به آن نماز و روزه واجب میشود. این طور نیست که مثلا مولا بیاید اول کار بگوید نجس است همینجور ادامه پیدا کند.بلکه آن به آن حکم جعل و افاضه میشود از جانب مولا و مولویت همین طور در حال زایش است. اصطلاحا این احکام شرعی و جعلشان از مفاهیم غیر قار هستند آرام و قرار ندارند دائم در حال بوجود آمدن هستند و هر مجعولی در عالم جعل در آن واحد مخصوص به خودش جعل میشود. مثلا ساعتی دیگر نماز ظهر واجب میشود این نماز ظهر برای هر شخصی جعل میشود لحظه به لحظه اول وقت دوم وقت سوم وقت همین طور در حال جعل شدن است و ما باید بالاخره به یکی از اینها گوش کنیم و نمازمان را بخوانیم. یعنی نجاست این آب متغیر دارای حصه های مختلفی در طول زمان است و در هر لحظه ای در هر دقیقه و ثانیه ای یک حصه از این نجاست جعل میشود تمام میشود لحظه دیگر دوباره نجاست و حصه های بعدی بقا حصه های قبلی نیستند نه. ثانیه اول میگوید آب متغیر نجس است تمام شد. ثانیه دوم دوباره آب ....همین طور جدید جدید حادث میشود. در حقیقت حصه ها دنبال هم که میایند جدید میایند هیچ کدام بقا دیگری نیست جدا برای خودشان است. لذا اصلا در این فضا شک در بقا در هیچ حصه ای ما نداریم اصلا ما بقا نداریم حتی یقین به حدوث هم نداریم. چون اگر بخواهد بحث شک باشد میشود شک در حدوث. هر لحظه ما شک میکنیم. متیقن و مشکوک من دو حصه متفاوت میشوند متیقن مال یک ساعت پیش بود مشکوک من برای دو ساعت بعد. میشود عدم وحدت موضوعی. موضوعات ما فرق دارد و لذا استصحاب کلا در شبهات حکمیه جاری نمیشود بر عکس شبهات موضوعیه که یک موضوع ثابت داشتیم. آیا این درست است.

شهید یک جواب اجمالی میدهند ولی جواب تفصیلی را میگذاریم بعدا. جواب اجمالی اینکه این توجیهات که بیان کردید و اشکال درست کردید مبنی بر این است که فقط عالم جعل را نگاه کردی ملاحظه صرف عالم جعل کردی. بله در عالم جعل قبول داریم در نزد مولا همین است که شما گفتید. منتها سوال: استصحاب برای چه عالمی است استصحاب را چه کسی جاری میکند مولا یا مکلف؟مکلف.

در عالم جعل مکلف نیست. در عالم تکلیف و مجعول است. عالمی که در آن یک حکم فعلی تکلیفی داریم. در این عالم بیایید. دیگر آن توجیهات بالا اصلا صدق نمیکند در عالم مکلف و تکلیف و عالم خودمان نجاست یک صفت است برای آب متغیر. حدوث دارد استمرار دارد بقا دارد، میتوان میقین به حدوث داشته باشم شک در بقا داشته باشم آن به آن ندارد که شما میفرمایید. با این لحاظ فلسفی و دقت عقلی اصلا در عالم تکلیف کاری نداریم. لذا این مشکل که شما فرمودید اصلا مطرح نیست و ما هم یقین به حدوث داریم شک در بقا داریم. هم در شبهات حکمیه استصحاب میتوانیم جاری کنیم هم در شبهات موضوعیه. شهید این حرف را از ایشان نمی‌پذیرد بعدا مفصل در موردش صحبت خواهیم نمود.

درس ۵۰ وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه ص ۴۸۱

رکن سوم استصحاب: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه: این رکنیت را ما از رکن قبلی می‌توانیم استفاده کنیم زیر شک در بقا وقتی معنا میدهد که ما وحد موضوعی داشته باشیم وگرنه اگر وحدت موضوعی نداشته باشیم و موضوعها فرق داشته باشند وقتی شک برای ما ایجاد میشود این میشود شک در حدوث یک قضیه جدید این وحدت موضوعی یا در شبهه موضوعیه است یا در شبهه حکمیه و طبق هر کدام مباحثی مطرح است ابتدا در مورد شبهات موضوعیه می‌رویم: در مورد شبهات موضوعی مرحوم شیخ انصاری میفرمایند که در استصحاب احراز بقا موضوع شرط است ایشون رکن سوم را بجای اینکه بگوید وحدت موضوعی قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه میگوید که احزار بقا موضوع شرط است زیرا با تبدیل موضوع مثلا چوب نجس تبدیل به خاکستر میشود موضوع عوض شده الان خاکستر است شکون در حدوث میشود این بیان مرحوم شیخ انصاری باعث ایجاد یه سری مشکلاتی شده و جریان استصحاب را در شبهات موضوعیه دچار اشکال کرده مثل جای که ما شک ما در بقا اصل وجود موجود شدن یک شی باشد آنجا نمی توانیم استصحاب جاری کنیم به دلیل اینکه موضوع وجود ماهیت است یعنی وجود یک صفتی است که بر ماهت عارض میشود بنابر این بقای برای ماهیت بدون وجود قابل تفسیر نیست حالا اگر با شک در بقا وجود یک شی داشته باشین امکان احراز بقا موضوع نمیشود کرد وقتی نتوانیم احراز بقا موضوع بکنیم استصحاب بقا وجود هم نمیتوانیم بکنیم همچنین در استصحاب صفات و ویژگی های متاخر متوقف بر وجود هستند نمی‌توانیم استصحاب کنیم مثلا استصحاب بقا عدالت زید که مستلزم این است که زیدی وجود داشته باشد به بیان دیگر اگر ما شک در عدالت زید بکنیم ولی علم داشته باشیم به بقا و حیات او این استصحاب عدالت بدون مشکل جاری میشود احراز بقای موضوع یعنی زید را کردیم ولی اگر که در بقا و حیات زید شک داشته باشیم و علاوه شک در بقا عدالت هم داشته باشیم اینجا نمیشود استصحاب کرد زیرا بقا موضوع احراز نیست این مشکلات همه به خاطر نوع بیان شیخ انصاری از رکن سوم است اگر نوع بیان عوض شود مشکلات از بین میرود. آخوند خراسانی از این تعبیر عدول کرده و به جای احراز بقا موضوع میگوید همون وحدت قضیه مشکوکه و متیقنه و مشکل حل میشود.

اشکالات وارده در رکن سوم در شبهات حکمیه: ما در شبهات حکمیه نمیتوانیم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را فرض کنیم زیرا وقتی یه حکمی با یه موضوعی صادر میشود نماز واجب میشود علی یوم قیامه هست ما شک نداریم که استصحاب کنیم اگر در یک جای

شک کردیم حتما موضوع جدیدی پش آمده موضوع قدیمی نیست پس وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را نداریم کلا هر جا که شک در حکم کنیم حتما موضوع عوض شده اگه همون موضوع باشد حکمش همان قبلی است اگه موضوع عوض شده باشد دیگه وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را نداریم البته مگر یک جا در حالت نسخ حکم یعنی اگر موضوع همان موضوع باشد ولی حکم نسخ شود آن هم نسخ حقیقی نسخ حقیقی یعنی ملقا کردن جعل توسط شارع یه موضوعی واجب بود دیگر همان موضوع واجب نمیشود نسخ به این معنا درست است که میشود استصحاب کرد ولی بدرد ما نمیخورد زیرا این نسخ حقیقی مختص به زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است مربوط به ما نمیشود امکان نسخ و احتمال نسخ الان داده نمیشود به خاطر همین هم اصلا مطرح نیست پس اگر احتمال غیر نسخ برود و شک بکنیم ما در قضیه متیقنه در حقیقت این شک ما در خود قضیه متیقنه نیست واجب بوده واجب است حرام بوده حرام است چون در حقیقت اگر چیزی جعل شد دیگه این جعلش باقی میماند البته جواب داده‌اند بعضیا که ببینید بحث ما الان پیرامون عالم مجعولات است و در عالم مجعول ما میتوانیم در این مجعول با نگاه عامیانه شک کنیم چرا نتوانیم هرچند نسخی هم صورت نگرفته باشد نماز جمعه قبلا واجب بوده الان شک میکنم که الان واجب است یا نه بحث نسخ هم نیست در عالم جعل نمیشود در عالم مجعول با این نگاه عامیانه میشود. اگر ما بعضی قیود خصوصیات دخیل در حکم تغییر بکند میتوانیم شک در بقا حکم را یه شک معقولی بدانیم چون به هر حال قیود و خصوصیاتی که قبلا در موضوع بوده و الان نیست میتواند باعث تقید حکم شود بدون اینکه بخواهد نسخی در کار باشد پس لازم است که ما برویم و بحث قیود خصوصیاتی که عوض میشود را بیشتر بررسی کنیم

حالات شک در بقا حکم بخاطر تغییر در خصوصیات: این شک ما میتواند دو نوع باشد صورت اول اینکه علم داریم که فلان خصوصیت یقینا در حدوث حکم دخالت دارد و بعد شک میکنیم که آیا بقا حکم منوط به بقا آن خصوصیت است یا نه خصوصیت الان بر طرف شده نیست لذا ما شک میکنیم در بقا حکم مثلا قبلا میدونسیم که آب متغیر نجس است حکمش نجاست است بعد از زوال تغییر شک میکنیم در بقا حکم این شک معقلی است. دومین اینجا که شک داریم که فلان خصوصیت در حدوث حکم دخالت داشته یا نه در این جا اگر فرض کنیم که این خصوصیت در قضیه متیقنه وجود داشه یقین کنیم که این حکم قبلا بوده و اگر شک کنیم که این خصوصیت زائل شده و شک کنیم در بقا حکم به نظر میاد شکی معقولی باشند ولی مشکل ما این است که در این دو صورت به هر حال وحدت بین قضییه متیقنه و مشکوکه وجود ندارد به هر حال یه چیزی بوده الان نیستش و موضوع دقیقا آنی نیست که قبلا بوده مشکل ایجاد میشود بنابر مبنای شیخ انصاری هم بخواهیم بیایم جلو مبنی بر این که شر ط سوم احراز بقای موضوع بگیریم باز به مشکل برمیخوریم چون موضوع حکم عبارت‌اند از یک مجموعی از مفروضات ما ویژگی ها در مقام جعل و چنین موضوعی با این شرایط احرازش در شبهات حکمیه ثابت نیست گفتیم شک در بقا ی حکم ناشی میشود از شک در محفوظ بودن در تمام این خصوصیاتی که در مقام جعل فرض شده اند پس احراز بقای موضوع هم نمیتوانیم بکنیم حالا برای حل این مشکل ما باید بریم سراغ شهید

شهید ابتدا یک مثالی را از اعراض خارجی میزنند تا ذهن ما نزیک شود ما در خارج عرض داریم معروض داریم جوهر داریم جسم معروض است حرارت عارض میشود برآن حرارت یک معروض دارد به نام جسم این حرارت که یک عرض است علت هم دارد علت

حرارت آتش خورشید میتواند باشد ضابطه و قانون این است که این حرات به حسب معروض میتواند متعدد میشود یعنی هرچی معروضی متعدد شود این حرات متعدد میشود حرارت چوب با حرارت آب با حرارت بنزین و مایع دیگر با هم متفاوت هستند پس جسم عوض شود حرارت عوض میشود معروض متعدد شود عرض متعدد میشود ولی همین عرض حرارت به حسب اسباب و عللش متعدد نمیشود مثلا حرارت آب این میخواهد حرارتش از طریق آتیش باشد میخواهد از طریق گاز باشد حرارت آب فرقی ندارد پس این عرض حرارت به حسب علتهاش متعدد نمیشود پس اگر حدوثش شروعش از آتیش باشد بقایش از خورشید یه حرارت است دوتا حرارت نیست همین قضیه در مورد حکم نجاست بررسی کنید نجاست یه عرض است یه معروضی دارد مانند بدن لباس جسم یه علتی هم دارد به نام تغیر این نجاست به تعدد معروضها متعدد میشود نجاست با نجاست آب فرق میکند اما به حسب علتها و سبب متعدد نمیشود حالا ضابطه در تعدد نجاست تعدد معروض است و با وحدت معروض نجاست حکم نجاست هم باقی میماند یکی است پس آن خصوصیاتی که اینها به منزله علت و شرط هستند مثل تغیر زوالشان به وحدت حکم ضرری نمیرساند باعث مباینت حکم در حدوث بقا نمیشود لذا استصحاب جاری است وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه حالا اگر آن خصوصیات زائل شده ازمقومات معروض باشه موضوعی ساز باشد مثلا خصوصیت بولیت که موضوع ساز است هنگام تبخیر آن بول آنچه که باقی میماند شک میکند در اینجا موجب تغییر معروض است و وقتی معروض تغیر کند حکم عوض میشود حکمش هم عوض میشود دیگر نجس نیست استصحاب هم نمیتوانیم جاری کنیم زیرا وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه هم نداریم حال جای این سوال هست که از کجا تشخیص دهیم که این خصوصیات علت هستند حثیت تعلیلی دارندیا مقوم موضوع هستند حثیت تقیدی و موضوع سازی دارند جواب این است که مرجع ما در این مسئله لسان ادله شرعی هستند زیرا این که از علل باشد یا از مقوم ما از اختیارات شارع است شارع به ما میگوید مثلا اگر در حدیثی شارع فرمودند:«الماء اذا تغییر تنجس» چون اذا آورده این شرط است حیثیت تعلیلی دارد حالا اگر ازبین رفت موضوع عوض نشده میتواند استصحاب کرد. ولی اگر همین گفت: «الماء متغیر متنجس» صفت وصوفی اورد موضوع ساز است حیثیت مقوم موضوع و تقیدی دارد نمیشود استصحاب کرد موضوع عوض میشود حالا شهید میفرمایند حق این است که این حیثیت تعلیلی را تقیدی به دست شارع قبول ولی در عالم جعل است نه در عالم مجعول و ما الان استصحاب را داریم در عالم مجعول بحث میکنیم در عالم مجعول این حکم ما مثل نجاست یه صفت خارجی است در موضوعش لحاظ میشود اینجا باید ببینیم که قضیش چه جوری است تقیدی است یا تعلیلی و ملاک این است که ما باید میزان قابلیت این خصوصیت را مثل تغیر برای اتصاف این حکم در خارج بررسی کنیم مثلا ببینیم تقید در خارج قابلیت اتصاف به حکم نجاست را دارد یا ندارد میتوان گفت تغیر نجس این آب است که نجس است آب است که متصف به نجاست است این تغیر علت و سبب است پس حیثیتش تعلیلی است ولی اگر قابلیت داشت حیثت تقیدی میشود مثل علم در مثال «قلد العالم» برو از عالم تقلید کن ما میتوانیم بگوییم از علم تقلید کن این علم قابلیت اتصاف اخذ فتوا را دارد پس حیثیتش میشود تقیدی موضوع ساز است اگه عوض شد موضوع عوض میشود نمیشود استدلال کرد

سوال آخر آن چیزی که معروض واقعی حکم است با چه دیدی مشخص میشود آیا با نظر دقیق عقلی است یا به نظر عرفی مسامح گر مثلا اگر در شبهیه حکمیه ما بخواهیم استصحاب بقا کریت بقا اعتصام کریت همین که نجس نمیشود اگر یه مقدار کمی برداشته شود مثلا یه کف دست برداشته شود شک میکنیم که این اعتصام و کریت باقی ماند یا نه چگونه معروضیت را بشناسیم اگر به نگاه دقیق عقلی بنگریم معروضی که الان هست غیر از معروضی است که قبلا بودیه کف دست با هم فرق دارد اتحاد موضوع نداریم نمیشود استصحاب جاری کرد اما اگر به نگاه عرفی نگاه کنیم معروض هنوز باقی است با زوال این بقا کم عرف هنوز موضوع را واحد باقی میماند حالا کدام ملا ک است جواب ملاک عرف است چون خود استصحاب یه نگاه عرفی عقلائی هستند مخاطبانمان هم عرف هستند نگاهمون هم باید عرف باشد نه با نگاه عقلی.

درس۵۱ رکن چهارم داشتن اثر عملی ص ۴۸۶

رکن چهارم استصحاب اثر عملی داشتن برای مستصحب: این رکن چهارم به سه صورت تفسیر شده: **تفسیر اول:** اجرای استصحاب باید منتهی به یک اثر عملی شود زیرا اگر اثر عملی بر تعبد به استصحاب بار نشود اجرای استصحاب لغو است، پس هر اثر عملی که به دنبال تعبد به استصحاب بیاد آن را از لغویت میتواند خارج کند مثلا یه موضوع خارجی را تصور کنید که فی‌حد النفسه حکم خاصی ندارد وجود یک درخت در یک بیابان برا ما حکمی ندارد اگر قطع وجود این شی عنوان قطع موضوعی لحاظ شود بعد بیاد موضوع یک حکم شرعی قرار بگیرد مثلا بگوید اگر که من قطع پیدا کنم که آن درخت در آن بیابان موجود است نذر میکنم که صدقه دهم حالا اگر استصحاب بتواند قائم مقام قطع موضوعی قرار بگیرد به نوع قطع موضوعی طریقی میتواند احکام قطع را بر استصحاب هم بار کرد و وقتی استصحاب بقا وجود درخت را در بیابان میکنم وجوب صدقه به گردن من میاید همچین اثر عملی حاصل شده باشد هم طبق این بیان کافی است.

تفسیر دوم: خاص‌تر نگاه کرده و میگویند مستصحب باید قابلیت تنجیزی و تعذیری داشته باشد و صرف ترتب اثر عملی بر تعبد به استصحاب به هر نحوی کافی نیست. سوال: این قابلیت تنجیزی و تعذیری یعنی چه؟ قابلیت تنجیزی و تعذیری میتواند به چهار نحو اتفاق بیافتد ۱- مستصحب خودش یه حکم شرعی باشد و آثار تنجیزی یا تعذیری داشته باشد مثلا استصحاب بقا وجوب نماز جمعه در عصر غیبت قابلیت تنجیزی دارد. ۲- مستصحب عدم یک حکم شرعی باشد مثلا استصحاب عدم بقاء حرمت شرب توتون خاصیت تعذیری دارد.۳- مستصحب موضوع حکم شرعی باشد مثل استصحاب بقا زوجیت که موضوع وجوب نفقه است خاصیت تنجیزی دارد یا بحث نگاه کردن میشود تعذیری .٤- مستصحب ما نه موضوع باشد نه حکم دخیل در متعلقات در شرایط حکم باشد مثل استصحاب بقا طهارت که شرط است برای ورود به نماز خاصیت تعذیری دارد لازم نیست دوباره وضو بگیرد. دلیل این تفسیر و بیان ظهور ادله استصحاب است که گذشت به این صورت که کبرای استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» نهی از نقض یقین به شک منظور نقض، نقض حقیقی نیست چون در واقع وقتی شک میکنم در آن حال یقینم حتما نقض شده دست من هم نیست شک که می آید یقین میرود فعل

اختیاری نیست که شارع نهی کند پس منظور نهی حقیقی نیست بلکه منظور نقض عملی است. یعنی چه نقض عملی نکن؟ یعنی این یقین سابق دارای آثار و اقتضئات عملی است اینارو نقض نکن. اقتضائات عملی یعنی چه؟ یعنی همان قابلیت تنجیزی و تعذیری.

اشکال شهید بر تفسیر دوم: این تفسیر دوم متوقف است بر استضحار معنای نقض عملی از کلمه نقض در ادله استصحاب یعنی باید ثابت کنید که لا تنقض ظهور دارد در نقض عملی در حالی که ما میگویم چنین ظهوری ندارد و با یه احتمال مساوی میتواند نقض حقیقی باشد. توضیح اینکه منظور از نقض یقین، نقض حقیقی باشد زیرا میتوانیم بگویم نهی در لا تنقض یک نهی ارشادی است نه مولوی نهی ارشادی یعنی ارشادبه عدم امکان نقض حقیقی یقین توسط مکلف یعنی لا تنقض میگوید ای مکلف متشرع بنده تو اصلا نمی‌توانی این یقینت را نقض حقیقی بکنی. در مقام جعل و اعتبار مولوی نقض حقیقی یقین برای مکلف متشرعی که متعبد به مولویت مولایش است مقدور نیست زیرا شارع تعبد به این یقین را بر مکلف متعبد تکلیف کرده پس این مکلف تا وقتی متعبد است نمیتواند نقض کند وگرنه دیگر متعبد و متشرع نیست مثل خطاب به خانم در حالت حیض میگویند «دعی الصلاه ایام اقرائک» در ایام حیض نماز را ترک کند در حالی که در حال حیض قدرت شرعی بر انجام نماز ندارد ارشاد است تو نمیتونی نزدیک شوی نماز بخوانی اینجا هم اینگونه است ای مکلف متعبد تو اصلا نمیتوانی یقین سابقت را نقض کنی این احتمال هم وجود دارد و اذا جاء احتمال بطل استدلال. مرحوم شهید میفرمایند این اشکال که وارد شد دو احتمال است یا در روایات منظور نقض حقیقی باشد یا نقض عملی و این نقض عملی رجحان دارد این تفسیر دوم نسبت به تفسیر اول رجحان دارد زیرا وقتی یه دلیل مجمل داشته باشیم باید به قدر متیقن به کلمه نقض رجوع کنیم و قدر مشترک بین نقض حقیقی و عملی همان نقض عملی است از این باب تفسیر دوم قابل قبول است ولی آن اشکال را ما داشتیم.

تفسیر سوم: در این تفسیر میگویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع حکم شرعی. اشکال: بنابر حرف شما جای که مستصحب ما نه حکم شرعی است نه موضوع شرعی مثل جای که شروط و قیود حکم را ما استصحاب میکنم نباید جاری باشد طهارت نه موضوع است نه حکم پس طبق حرف شما نباید استصحاب داشته باشیم در حالی که داریم . جواب: اینام بالاخره مربوط به همان حکم و موضوع میشوند یه توضیح سختی براش میاورند: ایجاد متعلق واجب مثل ایجاد شرط طهارت مسقط امر به آن هست یعنی وقتی که شما طهارت را ایجاد میکنید که این متعلق و شرط واجب است این باعث سقوط امر به آن طهارت میشود واضح است وقتی من وضو میگیرم امر وضو ساقط میشود پس ایجاد طهارت در خارج موضوع قرار میگیرد برای عدم امر به طهارت، عدم امر حکم است پس موضوع شد قابل استصحاب باید با استصحاب بقا طهارت کنیم تا موضوع عدم امر به طهارت ثابت شود اینگونه توضیح میدهند. شهید میفرمایند برای قبول این توجیح باید بپذیریم که حکم بر عدم حکم اطلاق میشود مثلا احکام پنجگانه را بگویم ده گانه(آیا واقعا چنین است علاوه بر این باید بپذیرم که ایجاد شرط و متعلق مسقط امر است در حالی که ما در اصول دو خونیدم مسقط خود امر نیست مسقط محرکیت و فاعلیت است نه خود امر زیرا با تحقق طهارت که شرط نماز است خود امر طهارت که ساقط نمیشود هست ولی دیگر محرکیت برای عبد ندارد بلند نمیشود دوباره وضو بگیر چون قبلا گرفته اثبات اینها هم سخت است شهید میگویند تفسیر سوم ضعیف است و قابل قبول نیست دلیلی برایش ندارین مدافعین تفسیر سوم دلیل میاورند.

ادله قائلین به تفسیر سوم: ۱- مستصحب زمانی که نه حکم شرعی باشد و نه موضوع حکم شرعی اجنبی از شارع است ربطی به شارع ندارد و وقتی ربطی به شارع نداشته باشد تعبد شرعی معنا ندارد پس حتما باید حکم یا موضوع باشد. **رد شهید:** تعبد شرعی داشتن فقط محدود به اینها نیست تعبد شرعی داشتن در هر موردی که منتهی به یک تنجیز یا تعذیر شود معقول است در این حالت هم مثلا شرط طهارت را مد نظر بگیریم تعبد به وقوع امتثال طهارت یا عدمش منتهی میشود به یک تنجیز یا تعذیر اگه وجودش باشد تعذیر نمیخواد وضو بگیرد و اگر عدمش باشد میشود تنجیز باید وضو بگیر و همین مقدار برای تعبد شرعی کفایت میکند .

۲- مفاد دلیل استصحاب جعل یک حکم ظاهری مماثل با حکم واقعی است خروجیه استصحاب یک حکم ظاهری مماثل با حکم واقعی است پس مستصحب ما یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع شرعی تا مماثلیت محقق شود. **رد شهید:** این جعل حکم مماثل و مسلک حکم جعل مماثل را قبلا رد کردیم. ثانی جعل حکم مماثل از دلیل حکم استصحاب فهمیده نمیشود مفاد ادله استصحاب نهی از نقض یقین به شک است چه نقض عملی و چه نقض حقیقی و به هر حال لازم نیست تو این زمینه استصحاب ما الزاما حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد همین که قابلیت تنجیزی و تعذیری داشته باشد کفایت میکند. و بدین شکل ادله اینها را رد میکند.(تفسیر دوم شهید میپذیرد).

درس۵۲ مقداری که با استصحاب ثابت میشود ص۴۹۰

آثار و نتایجی که توسط استصحاب ثابت میشود تا چه مقدار حجیت دارد؟ خود مستصحب را که قبلا بیان کردیم باید یک اثر عملی داشته باشد و قابل تعبد عملی باشد ولی آثار و لوازم مستصحب دو قسم است اول آثار و لوازم شرعیه و دوم آثار و لوازم عقلیه. آثار شرعیه مثل اینکه مستصحب ما زوجیت باشد که این زوجیت موضوع می‌شود برای حکم وجوب نفقه پس اثر شرعی اش یک حکم تکلیفی اسست به نام نفقه خود این وجوب نفقه می‌تواند با واسطه دارای آثار دیگر داشته باشد مثلا وجوب نفقه بیاید موضوع یک نذری واقع شود بازهم اثر شرعی دارد یا فرض کنید. طهارت آبی که طعام متنجس با آن شسته می‌شود این را اگر استصحاب کنیم این آب می-شود آب و طاهر و بعد این موضوع می‌شود برای طهارت طعام و طعامی که شسته می‌شود پاک می‌شود بنابراین این آثار می‌توانند با واسطه حتی آثار شرعیه دیگری را اثبات کنند مثلا همینجا وقتی که آب پاک باشد طعام هم پاک می‌شود و وقتی طعام پاک شد حلیت این طعام را ما میتوانیم اثبات کنیم پس آثار شرعیه می‌تواند مستقیم بار شود می‌تواند با واسطه باشد. دومین اثر از اقسام مستصحب گفتیم آثار و لوازم عقلیه تکوینه مستصحب این آثار ربطی به شارع ندارد در عالم تکوین توسط عقل این آثار بار میشود مثلا فرض کنید استصحاب حیات زید که اثرش ریش درآوردن و نبات حلیه برای زید است اینکه زنده است زید الانباید ریش داشته باشد سن او اینقدر باشد اینا آثار تکوینی و غیر شرعی است. سوال: آیا با اجرای استصحاب تمام آثار ثابت می‌شود اعم از آثار عقلی و شرعی یا فقط آثار شرعی ثابت می شود؟ باید به تفصیل صحبت کنیم در مورد آثار شرعیه هیچ اختلافی در بین علماء در ثبوت تعبد عملی به آنها پس از اجرای استصحاب وجود ندارد که مرحوم شهید هم به تفصیل طبق دیدگاه مختلف این آثار شرعی را ثابت می‌کند.

تقریر استدلال شهید برای اثبات اثار و لوازم شرعیه برای استصحاب طبق دیدگاهای مختلف. شهید میفرمایند ما وقتی به مفاد ادله استصحاب نگاه میکنم سه تا نظریه در آن وجود دارد سه احتمال دارد. **نظریه اول** این که این ادله ارشاد باشند به عدم نقض کردن یقین و جوب تعبد به بقا متیقن. **نظر دوم** ارشاد به عدم انتقاض یقین و تعبد به بقاء خود یقین. **سوم** نهی از نقض عملی به واسطه شک. این احتمالات در ادله استصحاب جاری است. برسی تک تک آنها

نظریه اول: ما باید تعبد داشته باشیم به بقا متیقن یعنی این ابقا یقین یک ابقا حقیقی نیست بلکه ابقا تعبدی و اعتباری است و بازگشت آن هم تنزیل مشکوک بقا به منزله باقی است یعنی چیزی که شما شک دارید در بقایش باید آن را نازل منزله باقی قرار دهیم مقتضای چنین تنزیلی هم سرایت دادن حکم شرعی به آن منزل است یعنی شما به آن چیزیکه الان هست آن حکم شرعی سابق را سرایت میدهید و این نظریه میگوید که ادله استصحاب که مفادشون چنین تنزیلی هست مطلق هستند و بنابراین بر اساس اطلاق اقتضا اثبات جمیع آثار شرعیه مستصحب را دارند چه با واسطه چه غیر واسطه. **اشکال:** اشکال این است که این توجیح که شما گفتید تا اینجا فقط نسبت به آثار شرعیه مباشر و مستقیم مستصحب قابل اجرا است ولی آثار شرعیه مترتب بر خود ان اثر شرعیه مباشر را ثابت نمیکنند یعنی همان آثار باواسطه و غیر مستقیم را ثابت نمیکند مثل جای که نذر کرده که اگر نفقه بر گردنش واجب باشد مثلا صدقه دهد وجوب نفقه اثر شرعیه استصحاب زوجیت بود با این نقد میخواهیم یک اثر شرعی دیگر بار کنیم میگویند این را دیگر نمی‌تواند ثابت کند زیرا خود اثر مباشر حقیقتا که در عالم خارج ثابت نیست ما آن را تعبدی و تنزیلی فرض میکنیم نه آنکه واقعا باشد زوجیت را تعبدا قبول میکنیم یعنی موضوع نذر که وجوب نفقه است به این ترتیب حقیقتا در عالم خارج ثابت نشده که نذر در گردن من بیاید نذر من این بود که اگر حقیقتا واجب باشد بر من نفقه آن نذر را انجام دهم این تعبدی و تنزیلی است پس نمیتواند آثار باواسطه و تنزیلی را ثابت کند. **پاسخ شهید:** ما اصلا در عالم مجعول و تکلیف همین تعبدها برامون مهم است وقتی آن اثر مباشر و مستقیم تنزیلا ثابت شد این به منزله واقع است باید بنا را به واقعیت بگیریم لذا اثرات شرعی بعدی هم بر آن ثابت میشود و مادر عالم امتثال و تکلیف با تعبدیات سر کار داریم لذا اشکال شما وارد نیست.

نظریه دوم: مفاد ادله استصحاب این است که آن تنزیل تعبد در خود یقین باشد نه در متیقن ما باید به خود یقین تعبد داشته باشیم پس نتیجه این است که یقین ما به حالت سابقه کاشفیت دارد از واقع به لحاظ آن کاشفیت از واقع است که ما تعبداً بایدآن را باقی بگذاریم و آن را لحاظ کنیم اینجا واضح است که یقین به هر شیء طریقی است برای رسیدن به متعلق یقین به همان متیقنمون فقط و راهی کشف آثار متعلقش نیست ما را فقط به متیقن میرساند نه آثار متیقن پس منجزیت و معذریت که اثر یقین هستند فقط مربوط میشوند به خود متعلق یقین و خود متیقن پس ربطی به آثار شرعیه ندارد و نمیتواند آنان را ثابت کند کاشفیت از خود متیقن است نه آثار شرعی متیقن حتی آثار و لوازم مستقیم شرعی را ثابت کرد. این اشکال شما جواب دارد زیرا وقتی شما به هر نحوی چه وجدانی چه تعبدی یقین به شی پیدا کردی قطعا ملازمه دارد به این که ملازمه که یقین پیدا کنید به آثارش مگر می‌شود یقین پیدا کردچه تعبدی چه وجدانی که نماز واجب است و نماز نخونم این چه یقینی است امتثال اثر شرعی آن است از آن نمیتواند جدا شود قابل تفکیک نسیت این اشکال وارد

نیست. **اشکال:** ما دو نوع یقین داریم یه یقین تکوینی داریم یک یقین تشریعی در یقین تکوین با این ملازمه است یعنی بین یقین به شی و یقین به آثارش یک ملازمه است یقین دارید که یک شی است باید یقین به لوازم داشته باشیم که فضا اشغال میکند ولی الان بحث ما در مورد تعبدی و تشریحی است در یقین تعبدی دیگر این ملازمه که شما میگوید نیست بلکه ما در یقین تعبدی باید تابع دلیل باشیم هرچه قدر که دلیل دلالت کرد میگوید اگه دلیل آثارش را میگوید باید بگویم چشم اگر آثارش را نمیگوید باید بگویم چشم پس در یقین تعبدی مابابد تابع مقدار آن انکشاف و مقدار آن تعبد باشیم اینها میخواهند ادعا کند که دلیل استصحاب به چیزی بیشتر به خود یقین سابق دلالت ندارد حتی آثار شرعی اش را نمیگیرد. **جواب شهید:** تنجز حکم و اینکه بخواهد یک حکم در حق مکلف منجز شود دو شرط دارد یکی اصل جعل حکم و دوم تحقق موضوع به هر نحوی خب جعل حکم که شده یقین به وجوب داریم این وجوب توسط شارع که شما را تعبد کرده جعل شد موضوع هم محقق شده تمام شرایطش آمده شرایط عامه و خاصه آمده همین دوتا بس است پس وقتی یقین تعبدی پیدا کردی به خود حکم و موضوع حکم شرعی در منجز شدن این حکم کفایت میکند در اثر شرعی داشتنش کفایت میکند اگر چه که شما میگوید این تنزیلی است تعبدی است ولی به هر حال همین که جعل حکم شود و موضوع محقق شود کفایت میکند این چیزی که شما میگوید لزومی ندارد.

<u>طبق نظریه سوم:</u> در نظریه سوم ما میگفتیم که نهی از نقض عملی یقین اینجا یقین به موضوع حکم شرعی خودش سبب تنجز حکم میشود و عمل بر طبق آن حکم از اقتضائات و آثار همان یقین است پس به منزله نهی از نقض عملیه یقین پس به مقتضای همین نهی ما باید آثار و مقتضائات آن یقین را حفظ کنیم و نقض نکنیم. **اشکال:** اگر صرف یقین به موضوع در تنجز آن حکم مترتب بر موضوع کفایت کند این راجب حکم شرعی است که مترتب بر خود آن موضوع است اما حکم شرعی که با واسطه میاید و مترتب بر حکم اولی است نه حکم شرعی ثانوی آن آثار شرعی ثانوی که پی در پی و با واسطه می‌آید مثل همان بحث نذری که بر روی وجوب نفقه رفته منجز نمیشود چون یقین به موضوعش یعنی حکم اولی نداریم این اشکال هم شبیه اشکال قبلی است. **جواب شهید:** تقریبا همان جواب را به نحو و بیان دیگری میدهند. حکم با واسطه دومی موضوعش همان حکم اولی است و آن چیزی که از راه دلیلش بر میاید که حکم اولی به تمام یعنی با موضوعش همشون با هم موضوع میشوند برای حکم دومی و گفتیم که در حکم اولی ما یقین به موضوع داریم و خود حکم هم که تنجزش به منزله یقین است پس موضوع حکم دوم هم یقینی است و حکم دوم هم یقینی است و نتجز است آنچه که برای ما مهم است تعبد است بنابراین واقعیت ما همان تعبدیات ماست چیزی که با تعبد برای ما ثابت شود عین این است که واقعی است بنابراین اشکالات هم وارد نیست.

این سه نظریه بود تمام آثار شرعیه را برای ما چه با واسطه چه بی‌واسطه ثابت کند. اما قسم دوم را گفتیم آثار و لوازم غیر شرعی یا عقلی است اینها آیا به واسطه استصحاب ثابت میشود یا نه شهید میفرمایند: خیر آثار عقلیه به وسلیه استصحاب ثابت نمیشود یا به تعبیر دقیق اصولی اصل استصحاب مثبت آثار غیر شرعیه مستصحب خویش نمی‌باشد در بعضی کتابها مینویسند اصل استصحاب اگه مثبت باشد حجت نیست بعضی جاها مختصر مینویسن اصل مثبت حجت نیست همه یک چیز میگویند آنی که میگوید اصل مثبت حجت

نیست در اصل میگوید اصل نمیتواند آثار غیر شرعی مستصحب خویش را ثابت کند. چرا ؟ به چه دلیلی شما میگوید نمیتواند ثابت کند؟ میگویند به خاطر اینکه دلیل استصحاب قاصر است از اثبات لوازم غیر شرعی چون اگر منظور مدعی اثبات لوازم عقلی به ما هو عقلی است و قطع نظر از هرگونه اثر شرعی اصلا معقول نیست زیرا ما بخواهیم به این آثار عقلی صرفا تعبد داشته باشیم فایده‌ای ندارد قطعاً آثار و احکام عقلی تعبد بردار نیست یا قبول داری یا قبول نداری اصلاً بحث تعبد در آن مطرح نمیشود در معقولات همین است فلسفه منطق بحث تعبد نیست آنها را اصطلاحا میگویند باید خودت فهمیده باشی درک کرده باشی و اگر منظور اثبات لوازم شرعی این لوازم عقلی است نه آثار خودشون باز دلیل استصحاب توانای اثبات آن را ندارد چرا طبق هر سه نظریه. طبق نظریه اول ما گفتیم که عملیات تنزیل و تعبد در جانب مستصحب به خاطر لحاظ آثار شرعیه اش است نه لوازم عقلی و لوازم عقلی اصلاً تعبد بردار نیستند تعبد شرعی آثار شرعی آن در محدوده اختیارات شارع است آثار عقلی کاری به شارع به ما هو شارع ندارد. بنابر نظریه دوم که یقین به حالت سابقه را گفتیم یقین به حالت سابقه تعبداً نمیتواند تنجیز حکم شرعی مترتب شده بر آن لازم عقلی را برای ما اثبات کند زیرا موضوع این حکم شرعی همان لازمه و اثر عقلی است منتها این لازمه و اثر عقلی را ما نمیتوانیم با یقین تعبدی بدست بیاوریم پس آثارش را هم نمیتوانیم به دست آوریم زیرا یقین تعبدی به مستصحب یقین تعبدی به لوازم عقلیش نیست. بنا بر نظریه سوم هم که نهی از نقض عملی یقین یعنی اقتضائاتی که تعبدا بر آن یقین است نه عقلا بنابر این طبق هر نظریه که ما پیش رویم آثار عقلی ثابت نمیشود. بر همین اساس نتیجه گرفتیم که اصل مثبت حجت نیست. **نکته بسیار هم:** ما تا الان این را اثبات میکردیم که استصحاب نمیتواند لوازم و آثار عقلی مستصحب را اثبات کند نمیتواند آثار و لوازم شرعی مترتب بر آن لوازم عقلیه را نیز اثبات کند فقط و فقط آثار شرعی را میتواند البته فرق ندارد که آثار شرعی مستقیم باشد یا با واسطه و این نکته مهم این است که خود استصحاب خود عملیات استصحاب نه مستصحب اگر یه لازمه عقلی در جای داشت آن ثابت است زیرا من خود استصحاب را از دل روایت بیرون کشیدم روایت هم اماره ظنی معتبر است علمی و به منزله واقع است مثلاً اثر عقلی خود استصحاب مثل حکم عقل به تنجزش که عقل میگوید شما حکم استصحاب را از دل آیه قرآن یا روایت بدست آوردی باید بهش متعبد باشی و آن برای شما منجز است. زیرا خود استصحاب با دلیل محرز ثابت شده و آن چه با دلیل محرز ثابت شده مثل واقع است و تمام آثار عقلی و شرعی مساوی هستند این طبق نظری بود که استصحاب را اصل عملی میداند و از دل اخبار و نظر مشهور هم همین است ولی قدما اصولی میگفتند که استصحاب اصلا اصل نیست اصل عملی نیست اماره ظنی است اگر ما قول به اماریت اصل استصحاب را بپذیریم دیگه مثل یه خبر ثقه میشود که خبر ثقه یا آیه قرآن وقتی حجت شد تمام آثارش حجت است چه آثار عقلی چه شرعی چه با واسطه چه بی واسطه همه ثابت میشوند مثل اماره باهاش رفتار میکنیم ولی این نظر منسوخ شده الان کسی قائل به این نیست پس همون نظریه قبل را ما میپذیریم که استصحابی که اصل عملی است و از دل روایات ما استخراجش کردیم این آثار و لوازم عقلیه مستصحبش را نمیتواند ثابت کند اما آثار و لوازم عقلی و شرعی خود استصحاب را مثل اینکه تکلیف ساز است برای ما و آثار دیگری که دارد میتواند کامل اثبات کند.

درس ۵۳ عمومیت جریان استصحاب ص۴۹۴

آیا استصحاب در همه جا و در همه موارد جاری می‌شود یا در بعضی از موارد؟ بعد از ثبوت اصل کبرای استصحاب و قاعده استصحاب چندتا بحث پیش میاید. یک اینکه مرحوم شیخ انصاری قائل هستند که ما همه جا و در هر شکی نمی‌توانیم استصحاب را جاری کنیم و قائل شده‌اند به تفصیل بین موارد شک در مقتضی و شک در رافع به نظر ایشون هنگام شک در مقتضی ما نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم و تنها هنگام شک در رافع که امکان جریان استصحاب وجود دارد. فرق این دو چیست؟ وقتی که ما بعد از حالت سابقه‌ای که داشتین دچار شک می‌شویم یا شکمون در مقتضی آن موضوع و حکم برای استعداد و استمرار و بقا است یا نه اصل استعداد و قابلیت بقا را در مفروغ عنه میگیریم و شکمون در مورد رافع و مانع است به عنوان مثلا وقتی که وضو میگیرید این وضو مقتضی احداث یک طهارت تا ابد یعنی این طهارت از اموری است که استعداد و قابلیت بقا را تا ابد دارد اگر مانع پیش نیاید اگر بعداً هم شک کنیم شک ما در اصل این استعداد و قابلیت مقتضی نیست شک ما در این است که آیا مانع پیش آمده یا نه مثلا حدث رخ داده یا نه به این میگوینـد شک در رافع و مانع. اما گاهی مواقع هست ما شکمون در اصل اقتضا است مثلا شما یقین داشتید به حیات زید که زید زنده است فرض کنید که این زید پنجاه سالش شما یقین داشتید به اینکه زنده است حالا هفتاد سال گذشته بعد از هفتاد سال شک میکند این زید هنوز زنده‌هاست یا نه بعد از گذشت هفتاد سال اونم وقتی شما قبلا در سن پنجا سالگی به حیات زید این شک شک در مقتضی است یعنی اصلا شک میکند که این حیات زیداقتضا داشت که بعد از گذشت هفتاد سال هنوز هم ادامه داشته باشد اصلا یک انسانی مثل زید میتواند اینقدر عمر کند یا نه این شک در اصل اقتضا است شک در مقتضی است که اصلا اقتضا حیات داشته یا نه اما اگر همین زید را فرض کنیم که در پنج سالگی زنده بود بعد از گذشت ده سال شک کردید که هنوز زنده است یا نه یک انسانی مثل زید اقتضا دارد که عمر کند بعد از گذشت این ده سال هنوز قابلیت و استعداد و اقتصا را دارد پس شک در مقتضی نیست بلکه شک در مانع و رافع است که آیا حادثه‌ای برایش رخ داده که حیاتش را از دست دهد یا نه حالا که مشخص شد شک در رافع و مقتضی چه فرقی دارند مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند استصحاب هنگام شک در رافع جاری میشود نه در شک در مقتضی. به چه دلیل شیخ میگوید استصحاب هنگام شک در مقتضی جاری نمیشود؟ ایشون دو دلیل می‌آورند.

ادله مرحوم شیخ انصاری بر عدم جریان استصحاب هنگام شک در مقتضی:دلیل اول: ادعا می‌کند دلیل استصحاب اطلاق لفظی ندارد و خصوصیت مورد در ادله استصحاب ملغا است،چرا؟ به واسطه قرینه عقلائی ارتکازی عرفی چون استصحاب یک قاعده عقلائی ارتکازی کلی است پس فقط در مورد اون دلیل مثلا سوال از وضو و نماز شده بود فقط اختصاص به آن دو مورد ندارد و همچنین سیاق ادله استصحاب به ما می‌فهماند که پاسخ امام مبنی بر لا تنقض یقین که در کبرای استصحاب آمده در مقام تعلیل یک قاعده کلی عقلائی اینا همگی درست اطلاق ندارد مورد مخصص نیست در تمام ابواب جاری میشود یک قاعده عقلائی ارتکازی است و علتش هم لا تنقض یقین به شک که یه امر عقلائی است میخواهند بگویند در این قاعده عقلائی ارتکازی وقتی دقت میکنیم میبینیم که خود عقلا این قاعدشون را هنگام شک در مقتضی جاری نمی‌کنند و فقط هنگام شک در رافع و مانع جاری می‌کنند پس این عمومت قاعده استصحاب که در اثر همان سیاق تعلیلی ادله استصحاب بدست آمده بود باضافه بررسی این قاعده عرفی ارتکازی در عالم خارج و سیره عقلاء همه

اینا رو باهم دیگه به ما میرساند که این قاعده عقلائی تنها در موارد شک در رافع جاری است نـه هنگـام شـک در مقتضـی خلاصـه ایـن استدلال این است که استصحاب یه قاعده عقلائی است و عقلا هم استصحاب را هنگام شک در رافع جاری می‌کنند. **دلیل دوم:** بر فرض ما قبول کنیم که دلیل استصحاب اطلاق لفظی داشته باشد و هم شامل شک در مقتضی و هم شک در رافع و مانع باشه لکن میگـویم یـک قرینه متصله‌ای در این ادله وجود دارد که میاد و این اطلاق را ازبین میبرد از حجیت میندازد مقید میکند به موارد شک در رافع و مـانع آن قرینه چیست؟ مرحوم شیخ میفرمایند آن قرینه کلمه نقض در لا تنقض هست و نقض را بررسی معنـای میکنـد و میگوینـد کـه نقـض از جهت معنا و مصداق در موارد ی که ما شک در مقتضی داریم صدق نمیکند یعنی جاری که شک در مقتضی داشته باشیم صدق نمیکند لا تنقض و نقض مثلا شما یک ریسمان داشته باشید اگر این ریسمان محکم باشد اقتضائی دوام بقا داشته باشد میتـوانیم بگـویم کـه ایـن را نقض نکن پاره نکن قیچی نکن جدا نکن ولی اگه یه ریسمان پوسیده داشته باشیم که اگر به دست بگیریم از ه باز میشود دیگر معنا ندارد که بگویم جدایش نکن این خودش جدا است دیگه نباید بگیم لاتنقض پس لاتـنقض در امـودری معنـا دارد کـه اسـتحکام داشـته باشـد استمرار داشته باشد اقتضا و قابلیت باقی ماندن و استمرار داشته باشد مثل طهارت اما اگر یک چیـزی از اصـل قابلیـت نداشـته باشـد یـا قابلیتش مشکوک باشد نمی‌گویند لاتنقض این استدلال مرحوم شیخ بود. **پاسخ مرحوم شهید:** این که شما توضیح می‌دهید مربوط به کلمه نقض این مورد قبول ما نیست در استدلال شما به ظاهر روایت نگاه گردید و میگوید که اون یقین سابق رو نقـض نکنیـد ولـی بعـد کـه توضیح میدهید یه جوری توضیح میدهید که انگار روایت میگوید لاتنقض متیقن چون می‌گوید متیقن باید امـر محکمـی باشـد اسـتحکام داشته باشد استعداد بقا داشته باشد بالاخره این نقض روی یقین رفته یا روی متیقن اگر که روی متیقن رفته بود فرمایش شما درست بـود بله متیقن ما بایدیه امر مستحکم قابل بقا قابل استمرار باشد و اگر که این قابلیت را نداشته باشد استصحاب جاری نمیشود ولی اگـر روی یقین رفته باشد که ظاهرا همین است یقین ذاتا مستحکم است ذاتا محکم است بنابراین این لا تنقض همیشه درست است پس بنابراین در لسان ادله استصحاب این لاتنقض به خود متیقن و مستصحب نخورده که شما راجب استحکام و قابلیت بقا و اقتضای آن صحبت کنیـد و بگوید نقض کی معنا میدهد کی معنا نمیدهد بلکه در لسان ادله نقض به خود یقین میخورد لاتنقض یقیقن خود یقین فی نفسه و قطع نظر ار متیقنش استحکام لازم را دارد بنابراین مرحوم شهید نمیپذیرد. ما به خود شهید میتوانیم ایراد بگیریم که استحکام یقین به تنهای که معنـا ندارد مگه ما میتوانیم علم را بدون معلوم یقین را بدون متیقن لحاظ کنیم اینجا اصلا بدون تصور متعلق یقین خود یقین خالی به چه دردی میخورد فایده ای ندارد این یقینی که اینجا هست به لحاظ کاشفیت از واقع برای ما مهم است در کاشفیت قطع گفتیم قطـع کاشـفیت تـام دارد این کاشفیت متیقن میشود بنابراین نمیشود به این راحتی صحبت شیخ انصاری را رد کرد. این ادله شیخ انصاری بود که شهید دومی را پاسخ دادند ولی اولی موند بررسی میخواهد ما بریم در سیره عقلاء ببینیم که اینان در هنگام شک رافع و مانع استصحاب جاری میکنند یا نه چه شک در مقتضی و چه شک در رافع جاری میکنند.

نکته دوم: آیا استصحاب در شبهات مطلقا چه موضوعیه و چه حکمیه جـاری میشـودند یـا نـه؟ مرحـوم سـید خـویی میفرماینـد کـه استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمیشود و جریان استصحاب را ایشون فقط اختصاص به شبهات موضوعیه میدهند دلیل ایشـان ایـن

است که زیرا هرچند اطلاق ادله‌ی استصحاب شامل هر دو نوع شبه حکمیه و موضوعیه میشود لکن در شبهات حکمیه دوتا استصحاب متعارض یکی استصحاب مجعول و دیگری استصحاب عدم جعل توضیح: حکم شرعی منحل میشود به جعل و مجعول یعنی هر حکم شرعی که تحلیل شودن منحل میشود به جعل و مجعول و شک در حکم شرعی گاهی ناشی از شک در جعل است و گاهی ناشی از شک در مجعول شک در جعل یعنی همان عملیات جعل مولوی میدانیم که جعل تعلق گرفته به یک حکم مشخصی همراه با تمام خصوصیات دخیل در آن لکن مکلف شک میکند در بقا این جعل مولوی چرا چون احتمال میدهد که مولی آن جعل را ملغا کرده باشد و اصطلاحا نسخ حقیقی این جعل رخ داده شک در مجعول یعنی اصل جعل ثابت است و ما در زمان خودمان که پس از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است احتمال نسخ نمیدهیم نسخ برای دوره پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله ولی شک ما در مجعول است که حکم جعل شده آن قانون جعل شده آیا هنوز باقی است یا نه مثلا آیا مولی نجاست آب متغیر را تا زمان زوال نجاست جعل کرده بود یا بعد از آن هم جعل کرده و این آب متغیر که الان تغیرش را از دست داده آیا همچنان تحت شمول مجعولش یعنی نجاست است یا نه ؟ در این صورت مجعول ما مردد بین یک دوره طولانی و یک دوره کوتاه دوره طولانی یعنی حتی بعد از زوال تغیر هم نجاست هست دوره کوتاه یعنی دیگر تا زمان زوال تغیر نجاست بود بعدش دیگر نجاستی نیست بنابراین مجعول مردد است به طبع اینکه مجعول مردد است جعل هم مردد است اصل جعلش را هم ما شک داریم بین اقل دوره کوتاه و طولانی. در مورد اول که شک در اصل جعل داشتیم احتمال میدهیم ولی میایم و استصحاب بقاء جعل جاری میکنیم به راحتی میگویم قبلا جعل شده بود الان هم ادامه دارد البته این در زمان ما هیچ وقت کارای ندارد زیرا ما علم داریم که نسخ دیگه رخ نمیدهد نسخ مربوط زمان اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است اگر بخواهد هم باشد استصحاب بقا جعل جاری میکنیم در مورد دومی یعنی شک در مجعول که به جعل هم سرایت میکرد شک میکردیم دوتا استصحاب متعارض داریم یکی استصحاب بقا مجعول یعنی بقا نجاست بعد از زوال تغیر دیگری استصحاب عدم جعل زائد یعنی عدم جعل نجاست در آن دوره اضافه‌تر پس این استصحاب بقا مجعول با استصحاب عدم جعل زائد باهم تعارض می‌کنند یکی میگوید نجاست باقی است یکی میگوید نجاست نیست تعارضا تساقطا در نتیجه کلا باید بگویم در شبهات حکمیه در جای در مورد مجعول یعنی حکم شک میکنیم اصلا استصحاب جاری نمیشود اگر هم جاری شود تساقط میکند لذا اینها ثابت میکند که در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمیشود فقط در شبهات موضوعیه ما استصحاب را جاری میکنیم وقتی موضوع ثابت شد حکمش هم میاد.

<u>پاسخ شهید به استاد خویی:</u> ذکر مقدماتی که آماده جواب شویم. استصحاب مجعول دو تقسم است یک استصحاب مجعول فعلی مجعولی که در خارج به فعلیت رسیده حکمی که در خارج همه چیزش به فعلیت رسیده چنین استصحابی دیگر تابع فعلیت موضوعش در خارج خواهد بود زیرا باید همه چیزش در خارج به فعلیت برسد تا این هم به فعلیت برسد نجاست آب متغییر در خارج به فعلیت نمیرسد الا اینکه ما در خارج خود آب متغییر را داشته باشیم در چنین موضوعی شک در بقا حاصل نمی‌شود الا بعد از زوال تغیر در عالم خارج وقتی که این شک حاصل شد ما میایم استصحاب نجاست فعلی را جاری میکنیم پس استصحاب مجعول متوقف بر وجود موضوع فعلی در خارج یعنی به صرف فرض ذهنی و تصور به نحو کلی قابل اجرا نیست بلکه باید موضوعش و زوال تغیر در خارج به فعلیت

برسند این اقتضا میکند که اجرای این استصحاب از شئون مکلفی باشد که مبتلا به امور خارجیه است نه از شئون یک فقیه کلی نگر ذهنیگرا که در ذهنش میتواند اجتهاد کند مجتهد میاد به طور کلی در ذهنش میگوید استصحاب این است ارکانش ان است اگر تمام ارکان استصحاب ثابت شود در حق مکلفی استصحاب جاری است نگاهی به این که الان هست نیست ندارد یه قانون میدهد که این قانون بفعل الان نیست موضوعاتش و قیودش در خارج. **نحو دوم** استصحاب مجعول کلی ذهنی است که به صرف التفات و تصور ذهنی برای فقیه حاصل میشود وقتی یک فقیهی در عالم اجتهاد ذهنی خودش میاد و حکم شارع را در مورد نجاست آب متغیر تصور میکند و بعد باز تصور میکند در این آب متغییر زوال تغیر رخ داد تصور میکند که شک میکنم و بعد میخواهد استصحاب کند همه عملیات ذهنی است اصلا منشا شک امر خارجی نیست یک امر کلی نیست تصورات است حتی شک را هم باید تصور کند. سوال: آیا به طور کلی بعد زوال نجاست حکم شرعی نجاست باقی است یا نه؟ در چنین استصحاب کلی ذهنی دیگه ما کاری به وجود خارجی نداریم و موضوع خارجی ملاک نیست در اجرای اصل چنین استصحابی از طرف فقه شکی نیست اینا قطعا همچنین کاری انجام میدهنداستصحاب هم جاری میکند موردی ندارد لکن یک اشکالی ممکن است پیش آید اینکه در این قسم دوم که گفتیم مجعول کلی و ذهنی است در عالم ذهن اصلا حدوث بقا نداریم در عالم ذهن همه چیز باهم هست میان بعد یک چیز دیگه میاد بقا معنا ندارد همینجور سلسله وار تصورات هم میاد حتی در عالم ذهن بگویم زید بعد بگویم زید عالم اینا دوتا است نه اینکه بگویم زیدش که مشترک بود عالم اضافه شد دوتا است دوتا تصور است اول فقط تصور زید بود دوم تصور زید مقید به عالم بودن و زید دوم را دوباره من تصور کردم نه اینکه تصور قبلی دوباره پیدا کند هر آن باید تصور کنم یه لحظه حواس پرت شود تصورات میرود باقی نمیماند تصور باید هی خلق شود چنین مجعولی در عالم ذهن حدوث بقا ندارد که همش در حال جدید شدن و خلق شدن است پس شک مجتهد در این حالت در حقیقت بین دوتا حکم شرعی است نه اینکه یکی باشد مقید و مجتهد سوالش این است کدام یک از این دو حکم شرعی توسط مولی جعل شده و باقی است:۱- نجاست آب متغیر فقط در دوره تغییر است. ۲- نجاست آب متغییر همیشگی حتی بعد از دوره تغییر است نمیداند کدام دوتا درست است هیچ کدام بقا دیگری هم نیست این یعنی مجعول کلی دیگه حالت یقین به حدوث و شک در بقا درش وجود نداردکه بتوانیم استصحاب جاری کنیم لذا در این قسم دوم اصلا استصحاب نیست بنابراین اشکال پیش میاد که در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمیشود قبلا در چند درس شبیه همین بحث را داشتین یه جواب هم شهید دادند که این اشکالات مربوط به عالم ذهن عالم جعل ولی ما بحثمون در اصول عملیه پیرامون عالم تکلیف و عالم مجعولات خارجی و مکلف خارجی است نه عالم ذهنی این گفتیم و رد شدیم شهید میگوید این جواب خوب است ولی کافی نیست قول صحیح این است که نیازمند توضیح بیشتری است. توضیح : مجعول کلی رو باز ما به دو نظر میتوانیم لحاظ کنیم اول: به عنوان یک امر صرفا ذهنی محض یه اعتبار محض ذهنی فقط. دوم: به عنوان یک صفتی برای موضوعات خارجی مثلا نجاست را به عنوان یک عرض و صفت برای آب در خارج در نظر بگیریم که این مجعول به حمل اولی اگر نگاه کنیم همان مجعول خارجی است زیرا دارد از آن حکایت میکند و بین آنها یک اتحاد مفهومی است یکی حاکی است یکی محکی است یکی کاشف و مکشوف ولی همین مجعولی که شما آمدید نگاه کردید به حمل شایع خودش یک امر ذهنی کلی است درست کاشف از وجود خارجی است ولی خودش یک موجود ذهنی است یکی از مصادیق تصورات ذهنی است حالا مجعول کلی به نظر اول که یک امر صرفا ذهنی باشد حدوث

و بقا گفتیم ندارد در عالم ذهن تمام حصها و افراد هستند و دیگه امکان شک در ذهنم نیست هر وقت تصور کنید میاد اصلا شک برای امور خارجی است شک بالاخر یک جای میخورد به امور خارجی مقوم شک است جای که ما امور خارجی نداشته باشیم اصلا شک نداریم همش علم است حالا علمش ممکن مطابق با واقع باشد ممکن نباشد ولی در نگاه دوم که گفتیم صفتی است برای موضوعات خارجی صفت و موصوف‌اند حاکی محکی است نظرمان به افراد خارجی است پس دارای حدوث بقا است شک میشود کرد لذا استصحابم می‌شود بهش داشته باشیم. حالا سوال این است که اینا دوتا نگاه بودن کدوم ما باید لحا ظ کنیم حاکم کنیم بر اساس کدوم نگاه باید جلوبرویم پاسخ میدهند از آنجا که استصحاب یک دلیل عقلائی عرفی ارتکازی است مناسب با این عرف باید ما نگاهمون را انتخاب کنیم نگاه عرفی مربوط میشود به امور خارجی و مکلفین خارجی پس با نگاه دوم باید ما باید بیام جلو در استصحاب بنابراین میتوانیم استصحاب مجعول کلی را جاری کنیم و مشکلی پیش نمیاد. در پایان هم میفرمایند که حالا که این دوتا لحاظ را ما توضیح دادیم جواب آن شبهه تعارضی هم که مرحوم خویی فرموند می‌توانیم پاسخ دهیم که در مقام استصحاب حکم کلی در شبهات حکمیه معقول نیست که ما هر دو لحاظ را حاکم کنیم چون اینا مقابل هم هستند تنافی دارندفقط باید یک لحاظ را انتخاب کند حالا اگه لحاظ دومی باشد خب اینجا فقط استصحاب مجعول جاری میشود ولی دیگه استصحاب عدم جعل زائد مطرح نمیشود زیرا با این لحاظ دوم کاری به جعل نداریم که بخواهیم استصحاب مربوط به جعل و عدم جعل را انجام دهیم بلکه نگاه ما مربوط به اموری است که در خارج بروز و حدوث و بقا دارند پس استصحاب بقا مجعول جاری میشود استصحاب عدم جعل زائد جاری نمیشود اگر هم بخوایم نگاه اول را نگاه کنیم که آن مجعول ما به عنوان امر کلی و ذهنی صرف است که گفتیم در عالم ذهن حدوث و بقا نداریم اصلا استصحاب نیست که بخواهد به تعارض بانجامد پس همان نگاه دوم را باید جاری کنیم تعارضی هم پیش نمیاد ولی باز این طرفداران مرحوم خویی می‌گویند ما هر دوتا را میتوانیم لحظ کنیم و چون هر دو را میتوانیم لحاظ کنیم استصحاب عدم جعل زائد هم پیش میاد به هر حال احتمالش هست میشود لحاظ کرد میشود در عالم ذهن شک در جعل زائد هم کرد میشود شک در مجعول خارجی هم کرد چون این وسیع است این دو استصحاب بقای مجعول و عدم جعل زائد جاری میشوند حکماشون هست تکاذب تعارض تساقط میکنند شهید جواب میدند نمیشود این دو لحاظ در آن واحد قابل جع که نیستند در آن واحد که نمیتوانمی با هم در نظر بگیریم که بله در زمان مختلف میتوان هر کدام را لحاظ کرد مثلا در ساعت یک لحاظ یک را بگیر استصحاب کرد در ساعت دوم لحاظ دوم گرفت استصحاب کرد منتها دوتا لحاظ در دو زمان مختلف با هم جمع نمیشوند بنابراین در هر لحظه فقط یک استصحاب جاری است و در آن لحظه برایش معارضی نیست بله اگر در ساعت یک استصحاب اول جاری کرد ساعت دو استصحاب دو جاری کرد بعد از ساعت سه دوتا استصحاب دستش است باهم تعارض میکند بحث ما الان اینجا نیست بحث ما این است که چون الان گفت اصلا در شبهات حکمیه نمیشه استصحاب کردما گفتیم بله میشود اینکه الان بعداً دوتا استصحاب لحاظ کرد رد دو زمان مختلف بعد نتیجه گرفت ما دو استصحاب داریم کاری به بحث ما ندارد مشکل آن طرف است وگرنه یک فقیه یک مبنا را باید برگزیند یک انتخاب بایدداشته باشدتا بتواند از تحیر دربیاد وظیفه شاک را معین کند و ما فقط آن لحاظی را انتخاب کنیم که صحیح یعنی همان لحاظی موافق نظر عرف یعنی لحاظی که به امور خارجی است بنابراین استصحاب در شبهات حکمیه هم جاری می‌شود بدون اشکال.

درس۵۴ استصحاب حکم معلق ص ۵۰۰

استصحاب به طور کلی بر دو نوع است استصحاب «تنجیزی» و استصحاب «تعلیقی» تا کنون هر چه مثال و بحث کردیم استصحاب تنجیزی بود یعنی حکم ما در استصحاب منجز بود بالفعل بود ولی الان می‌خواهیم در مورد استصحاب تعلیقی صحبت کنیم که حکم ما معلق است هنوز به مرحله فعلیت نرسیده یکی از شرایطش هنوز به فعلیت نرسیده و لذا کل حکم ما هم معلق است و به فعلیت نرسیده. آیا در احکام تعلیقی و غیر منجز که هنوز به فعلیت به نحو کامل نرسیده اند استصحاب جاری است یا نه؟ با مثال بحث را مرحوم شهید باز می‌کنند می‌فرمایند که فرض کنید که ما با دلیل خاصی احراز می‌کنیم که حرمت عصیر عنبی معلق است مشروط است به دو ویژگی یکی عنبیت، حتما عنب باشد مثلا کشمش فایده ندارد. دوم غلیان، حتما باید غلیان داشته باشد یه خصوصیت سومی هست که ما آن را هنوز احراز نکردیم احتمال می‌دهیم که در حکم حرمت دخالت داشته باشد و آن خصوصیت رطوبت و عدم خشکی است همین که باید انگور تر باشد خشکیده نباشد فرض این است که یکی از دو خصوصیت یعنی عنبیت ثابت است دیگرش که غلیان باشد معلوم الانتفاء است میدانیم که نیست انگور است ولی نجوشیده خصوصیت سوم که رطوبت باشد اون هم است انگور است کشمش نشده دو خصوصیت داریم یکی قطعی بود به نام عنبیت یکیش مشکوک بود به نام رطوبت ولی هستش غلیان هم قطعا نیست در این صورت حکم حرمت عصیر عنبی به فعلیت نرسیده زیرا یکی از شرایط به نام غلیان نیست و این حکم حرمت معلق است بر غلیان که هنوز نیامده فرض کنیم که مدتی گذشت یعنی خصوصیت دوم یعنی غلیان امد جوشید ولی تا این غلیان بیاد خصوصیت سومی یعنی رطوبت منتفی شد یعنی تبدیل به کشمش شد قبلا می‌گفتیم اگه به جوش آید حرام می‌شود الان شک می‌کند که این که جوشیده حرام است یا نه شک میکنم که آیا این حکم من هنوز معلق است یا نه به فعلیت رسیده؟ اگه رطوبت قیدش باشد به فعلیت نرسیده است اگه قیدش نباشد به فعلیت رسیده پس یقین سابق ما یقین به تعلیق یک حکم بود یقین به حکم معلق بود الان شک دارم در بقا آن تعلیق حکم استصحاب می‌کنم بقاء تعلیق حکم را یا استصحاب حکم معلق را آیا این درست است یا نه؟ ظاهراً مشکلی ندارد ولی یک سری اعتراضاتی شده است.

بررسی اشکالات و اعتراضات وارد بر استصحاب حکم معلق: اعتراض اول : ارکان استصحاب تمام نیست زیرا نه می‌توانیم استصحاب اصل جعل را بکنیم نه می‌توانیم استصحاب مجعول را بکنیم هیچ استصحابی نمیشود کرد درمورد استصحاب اصل جعل ما نمیتوانیم زیرا شک در بقای جعل نیست ما شک نداریم که حکم عصیر عنبی هنوزم حرمت دارد حکم که یقینی بود هنوز هم هست و حرمت عصیر عنبی باقی است پس در جعل استصحاب معنا ندارد استصحاب مجعول یعنی حرمت چطور اینجا ما یقین به حدوث مجعول یعنی حرمت نداریم زیرا فرض سابق ما هنوز سه تا خصوصیت عنبیت رطوبت عنبیت و غلیان هنوز با هم جمع نشده بودند تا یقین به فعلیت حرمت پیدا بکنیم پس یقین سابق را نداریم بنابراین هیچ استصحابی جاری نمی‌شود و بر همین اساس مکتب مرحوم میرزای نائینی منکر اجرای استصحاب تعلیقی شده و گفته ما در احکام معلق نداریم که به فعلیت رسیده باشد نمی‌شود استصحاب کرد.

جواب اول به اعتراض اول : ما می‌توانیم یه طریق دیگر استصحاب کنیم از این راه ارکان نیست نمی‌شود استصحاب کرد بیایم و استصحاب کنیم سببیت غلیان را برای حرمت این را که میتوانیم قبلا یقین داشتم که غلیان سببیت دارد برای حرمت الان شک دارم در بقاء این سببیت استصحاب می‌کنم سببیت غلیان برای حرمت را نتیجه این میشود که حالا که جوشیده حرام میشود و این معلق هنوز بر غلیان آیا سببیت قابل استصحاب است؟ بله سببیت یک حکم وضعی است و در احکام وضعی میشود استصحاب کرد یقین به حدوث داشتیم مشکوک البقا است ارکان استصحاب تمام است استصحاب ما جاری میشود. **نظر شهید:** منظور شما از استصحاب سببیت غلیان برای حرمت چیست؟ اگر استصحاب سببیت میکنید برای اینکه حکم حرمت فعلی را ثابت کنیم این که غیر ممکن است زیرا حرمت از آثار شرعیه خود سببیت که نیست بلکه از آثار شرعیه خود سبب یعنی غلیان است نه سببیت حرمت از آثار غلیان است غلیان سبب است شما استصحاب سببیت حکم وضعی کردید اینا دو تا چیز است. اما اگر استصحاب سببیت میکنید صرفاً برای تعبد به این سببیت غلیان قبلا سببیت داشت هنوزم سببیت دارد این اثری ندارد بدون اثر شرعی است و لغو است استصحاب در آن جاری نمیشود سببیت داشت هنوزم سببیت دارد تا وقتی که این سبب خودش نیاد حکم نمیاد اثر شرعی نمیاد لذا این جواب را شهید نمیپذیرد.

جواب دوم به اعتراض اول: از محقق عراقی است ایشون میفرمایند این اعتراض مبنی بر این است که بگویم مجعول یعنی حکم حرمت به فعلیت نمیرسد مگر اینکه تمام اجزائش در خارج به فعلیت برسد یعنی هر سه خصوصیت عنبیت و غلیان و رطوبت باهم بیایند تا به فعلیت برسد. این ادعا صحیح نیست زیرا مجعول برای ثابت شدنش نیازمند به ثبوت جعلش است و متوقف بر وجود خارجی آن اجزائش در خارج نیست بلکه صرف وجود فرضی ذهنی و لحاظی در نزد مولا کفایت میکند جعلش که آمده اجزائش هم که در نزد مولی محرز و مفروض است بنا براین دیگر چیز دیگری لازم ندارد مجتهد که میاد در مجعولات کلی ذهنی استصحاب جاری میکند همه چیز در ذهنش میارد اصلا به فعلیت نرسیده کاریم به افراد خارجی ندارد اینجا هم همینجور. **نظر شهید:** مجعول را ما با دو لحاظ میتوانیم فرض کنیم یکی مجعول به ما هو امر ذهنی مجعول را فقط به عنوان ذهنی صرف بگیریم که مجعول اگر فقط یه امر ذهنی صرف باشد همان جعل میشود بیرون که نیامده هنوز لکن جعل منوط به وجود تقدیری و ذهنی و لحاظی است که شما فرمودید مجعول در این صورت دیگه استصحاب درش جاری نمیشود زیرا گفتیم مجعول همان جعل است یقین به حدوث داریم در عالم ذهن دیگر شک در بقا معنا ندارد در عالم ذهن تمام اجزا و مفروضات ذهنی در ذهن هستند و اگه حادث شده هست اگر هم شکی باشد شک در بقا نیست شک در حدوث جعل زائد است زیرا در عالم ذهن یک چیز یا هست یا نیست اگر شک میکنم شک در بقا قبلیا نیست شک در وجود یک چیز جدید است شک در حدوث جعل زائد است که استصحاب اینجا جاری نمیشود که قبلا هم گفتیم در امور ذهنی صرف استصحاب جاری نمیشود زیرا شک در بقا ندارد. **اما لحاظ دوم** این است که مجعول را به عنوان یک صفت حاکی و مرات برای موضوعات خارجی در نظر بگیریم در این صورت این مجعول منوط به وجود خارجی است حتما باید موضوعش در خارج محقق بشود ما در خارج سر و کار داریم نمیتوانیم صرف فرض ذهنی را بگیریم و استصحاب جاری کنیم مجتهد هم که استصحاب میکند با لحاظ عالم خارج استصحاب میکند و تا موضوعش در خارج به تمامه انجام نگیرد این استصحاب فایده و ثمره‌ای ندارد این تصور استصحاب بود ولی اگه خود استصحاب را

بخواهد انجام دهد باید صبر کند که تمام اجزایش بیاید اگر استصحاب در ذهن باشد تکلیفی به وجود نمیاید وقتی من استصحاب را با تمام ارکان و رکن چهارم که اثر شرعی و تکلیف باشد اجرا کنم که در خارج هم یه نمودی داشته باشد.

حق در نظر شهید به اعتراض اول: منوط شدن یه حکم معلق شدن یک حکم این خصوصیت دو حالت دارد مثل خصوصیت دوم را در نظر بگیرید که غلیان بود حالا معلق شدن و منوط شدن حکم حرمت به این خصوصیت غلیان خودش دو صورت دارد: حالت اول اینکه منوط شدن حرمت به غلیان در عرض منوط شدن به خصوصیت اول یعنی عنبیت باشد به نحوی که تا هر دو محرز نشود اصلا موضوع محقق نمیشود مستقلاً باید هر دو کنار هم بنشیند مثل این است که بگویم «العنبُ المغلیُ حرامٌ» است صفت موصوفی بگویم عنبی که جوشیده شده حرام است عنبیت مهم برا خودش است مغلی بودن هم برا خودش مهم یا میگویم صفت و موصوفی هر دوتا هم است در عرض هم باشند. حالت دو این باشد که در طول هم باشند یعنی این اناطه و منوط شدن به خاصیت دوم در طول اناطه و منوط شدن به خاصیت اول باشد یعنی برای تحقق موضوع حرمت همان خاصیت اول عنبیت کفایت میکرد خاصیت دوم شرط است فقط نه اینکه جزء ذات موضوع باشد موضوعش هم به صورت شرطی میاورد «العنبُ حرامٌ» نمیگیم«العنبُ المغلیُ حرامٌ» میگویم «العنبُ حرامٌ» اون آخر کار میگویم اذا غلی این شرط اون حیثیت تعلیه در ذهنتون بیارید تا مشخص شود در حالت اول که اینا در عرض هم بودند اعتراض شما کاملاً بجاست استصحاب جاری نیست غلیان بالاخره جزئی از موضوع است تا محقق نشود اصلا موضوعی ما نداریم. ولی در حالت دوم چون موضوع قضیه یک موضوع شرطی و با عنبیت محقق میشود بنابراین ما باید یقین به جعل داشته باشیم باید یقین به جعل داشته باشیم یا همان قضیه شرطیه ما داریم یقین به جعل داریم که حالا اگر بجوشد حرام میشود نیاز نیست حتما شرط در خارج بیاد فقط شک در استمرار این قضیه شرطیه داریم که آیا هنوز هم این اون میشود خب استصحاب میکنم بقای جعل این حکم مشروط را میگویم هنوزم اگر بجوشد این میشود بنابراین استصحاب جاری میشود و مشکلی نیست.

درس۵۵ ادامه تطبیق یکم ص۵۰۳

سوال این بود که آیا در احکام تعلیقی هم میشود استصحاب جاری کرد یا نه؟ یه اعتراض بر استصحاب تعلیقی وارد شد سه پاسخ دادند که شهید یکی از آنها را پذیرفت دوتا دیگر هم از محقق عراقی و نائینی بود.

اعتراض دوم بر استصحاب حکم معلق: اعتراض دوم به فرض ما اگر تسلیم شویم و بپذیریم که ارکان استصحاب جاری در استصحاب حکمی تعلیقی است باز ما میگویم که استصحاب حکم تعلیقی جاری نیست زیرا در استصحاب تعلیقی ما با یک قضیه شرطیه روبه رو هستیم که اگر مثلا عصیر عنبی بجوشد حرام میشود و با استصحاب ما تنها می‌توانیم حکم مشروط را ثابت کنیم ولی این حکم مشروط تا وقتی که از این مشرطیت و معلق بودن خارج نشود و به فعلیت نرسد منجز و تکلیف ساز نمیشود و مادامی که مجعول حکم ما به فعلیت نرسد بنابراین تکلیفی هم به گردن مکلف نمیاد اثر شرعی بار نمیشود. با استصحاب حکم مشروط که گفتیم فعلیت این مجعول ثابت نمیشود و لذا اثر شرعی نداریم به خاطر اینکه ترتب فعلیت مجعول هنگام وجود شرط بر ثبوت حکم مشروط یک لازمه عقلی است

یعنی وقتی شما با استصحاب آن حکم را مشروط را ثابت میکنید و بعد با یک استدلال و ملازمه عقلی میگوید وقتی حکم مشروط ما ثابت شد هنگام وجود شرط یعنی مثلا هنگام وجود غلیان اون مجعول ما هم به فعلیت میرسد اینا همش عملیات عقلی و آثار و لوازم عقلی است و گفتیم که استصحاب نمی‌تواند آثار و لوازم عقلی مستصحب را اثبات کند بنابر این بر فرض این استصحاب هم جاری شود چون فایده برای ما ندارد و اصل مثبت برای ما حساب میشود لغو است و مساوی است با این که جاری نشود.

جواب شهید به اعتراض دوم: جواب اول: در تنجیز حکم مشروط برای اینکه حکم مشروط منجز شود همین که ایصال شود به ما برسد به ما و ما هم احراز کنیم شرطش را کفایت میکند زیرا عقل وقتی که موضوع محقق شد و حکم هم جعل شد خودش مستقلا حکم میکند بر گردن ما که تکلیف داری و واجب است امتثال کنی بنابراین با همین حکم عقل به وجوب امتثال آن اثری که ما میخواستم بار میشود و بعد با ملازمه بین حکم عقلی و شرعی در وجوب امتثال اثر شرعی هم برایش ثابت میشود. **جواب دوم:** اگر ما مبنای جعل حکم مماثل را در استصحاب بپذیریم که مستشکلین ظاهرا اکثرا همین مبنا را قبول دارند دلیل استصحاب عهده دارد بیان جعل یک حکم مماثل با آن حکم قبلی است لذا مفادش ثبوت یک حکم مشروط ظاهری میشود حالا هنگام وجود شرط این حکم ظاهری ما به فعلیت میرسد و این تحول و به فعلیت رسیدن لازمه عقلی خود استصحاب است خود استصحاب حکم لازمش این است نه مستصحب و ما قبلا گفتیم که لوازم عقلی خود استصحاب ثابت است مشکلی ندارد آن که مشکل دارد اثبات لوازم عقلی مستصحب ولی ما خود استصحاب را داریم میگویم خود استصحاب جعل حکم مماثل است و با این جعل آن اثرش که به فعلیت رسید مشروط هنگام محقق شدن شرط است بدست میاد و لذا مشکلی از این جهت پیش نمیاد.

اعتراض سوم بر استصحاب تعلیقی : برفرض از همه این اشکال بگذریم و بر تمام ارکان استصحاب تعلیقی محقق شوند و اثر هم داشته باشد این استصحاب حکم معلق یک معارض دارد بایک استصحاب تنجیزی و استصحاب حکم منجز متعارض است در همان مثال دوتا استصحاب میتوانیم جاری کنیم: ۱- یقین داشتیم به معلق بودن حکم حرمت بر غلیان بعد شک کردیم استصحاب میکنیم بقا همین حکم معلق را .۲- بگویم یقین داشتیم با حلال بود بالفعل منجز شده قبل از غلیان حلال بود منجزاً بعد شک میکنیم که آیا بعدش به خاطر اینکه انگور تبدیل به کشمش شده این حلیت باقی است یا نه استصحاب میکنیم بقا این حکم به حلیت را و این استصحاب ما استصحاب تنجیزی خواهد بود نتیجه‌هاش با هم فرق دارد یک استصحاب تعلیقی با استصحاب تنجیزی تعارض میکند یکی میگوید حرام و حکم حرمت میکند و دیگری میگوید حلال است.

جواب اول از آخوندخراسانی: به نظر من معارضه‌ای نیست زیرا حرمتی که معلق است معلق بر غلیان هست حرمت معلق بر غلیان است و به همین صورت استصحاب میشود استصحاب میکنم حرمت را بعد از غلیان یعنی بعد از غلیان میشود حرام حلیت مغیا بر غلیان است یعنی تا غلیان قبل ار غلیان است به همین صورت هم استصحاب میکنیم میگویم حلال است تا غلیان پس اگر شما غلیان را به عنوان یک مرز حساب کنید وقتی دو استصحاب جاری شود قبل از غلیان حلال است بعد از غلیان حرام است اینا با هم برخورد ندارد که

تعارض کنند تنافی وجود ندارد حلیت مغیا است تا غلیان حرمت معلق بود در غلیان و پس از غلیان اینا با هم برخوردی ندارند که بخواهند تعارض کنند. **اشکال شهید:** حلیت که ما میخواهیم استصحاب کنیم حلیتی است که قبل از غلیان ثابت شده ولی ما علم به مغیا بودن آن به غلیان نداریم که شما آن را مفروغ عنه گرفته‌اید زیرا احتمال دارد حتی با غلیان منتها بعد از اینکه خشک شده و جفاف حاصل شد هنوز حلال باشد زیرا انگور است بعد خشک میشود بجوش میاید و حلال است احتمالش را میدهیم غلیان هست ولی بازهم حلال است پس هنگام شک ما استصحاب همین حلیت را میکنیم یعنی حلیت قبل از غلیان نه مغیا به غلیان یعی شاید با خشک شدن و عدم رطوبت نیاد هرچند غلیان آمده پس بعد از غلیان احتمال دارد که استصحاب حلیت باشد بعد از غلیان استصحاب حرمت هم بود با هم برخورد میکنند تعارض پیش میاد. **دفاع مرحوم آخوند از خودش:** حلیتی که ما میگویم قبل از جفاف و خشک شدن انگور بود و این حلیت قبل از جفاف و خشک شدن مغیا به غلیان بود بعد شک میکنیم که به واسطه این جفاف این حلیت مغیا تبدیل شد به حلیت غیر مغیا یا نه ما میایم استصحاب میکنیم حلیت مغیای قبل از جفاف را که مغیا به غلیان بود دوباره جدا میشوند و تعارض پیش نمیاد. **رد دفاع آخوند توسط شهید:** استصحاب حلیت مغیای قبل از جفاف فایده‌ای ندارد زیرا این استصحاب نمیتواند تکلیف حلیت بعد از جفاف را برای ما مشخص کند نمیتواند اثبات کند که حتی بعد از خشک شدن هم مغیا به غلیان هست یا نه مگر اینکه بخواهیم از طریق ملازمه وارد شویم از طریق ملازمه بین حلیت مغیا به غلیان قبل از جفاف با عدم حلیت مغیا بعد از جفاف زیرا بعد از جفاف غلیان بوده و امکان ندارد که ما در هر دو حالت بخواهیم حلیت را داشته باشیم منتها این لازمه درست است ولی لازمه عقلی است اصل مثبت میشود و دوباره همان اشکال اصل مثبت پیش میاد پس مادامی که دلیلی بر مغیا بود حلیت بعد از جفاف نداریم میتوانیم استصحاب خود حلیت را بعد از غلیان بکنیم بنابراین قبل از جفاف ما علم به حلیت مغیا داشتیم بعد غلیان آمد هم زمان با غلیان جفاف هم آمد بعد از جفاف استصحاب حلیت فقط میکنم بحث مغیا بودنش پیش نمیاد و این دو با هم برخورد میکنند و تعارض میکند.

<u>**جوب دوم به اعتراض سوم:**</u> (شیخ انصاری و محقق نائینی) استصحاب تعلیقی جاری میشود استصحاب تنجیزی هم جاری میشود به قولی تعارض هم میکنند ولی ما این تعارض را حل میکنیم این تعارض بدوی حل میشود اینگونه که بگویم که استصحاب تعلیقی حاکم است بر استصحاب تنجیزی تعارض بر طرف میشود. توضیح نحو حکومت استصحاب بر استصحاب تنجیزی: استصحاب تعلیقی یعنی استصحاب قضیه شرطیه حکم ما که میگفت که اگر غلیان آمد حرام است حالا این استصحاب یه قضیه شرطیه است دو حالت دارد حالت اول یا این است که نمیتواند فعلیت حکم مشروط را هنگام تحقق شرط اثبات کند. حالت دوم میتواند فعلیت حکم مشروط را هنگام تحقق شرط اثبات کند اثبات کند . در حالت اول که نمیتواند اصلا استصحاب جاری نیست اثر شرعی ندارد و اگر حکم مشروط هیچ وقت به فعلیت نرسد اثر شرعی ندارد استصحاب رکن چهارم ندارد در صورت دوم که میتواند که استصحاب کند اینجا استصحاب جاری است یعنی اگر غلیان آمد استصحاب هم آمد میدانیم که خاصیت دوم یعنی غلیان امده پس باید حکم حرمت به فعلیت برسد با به فعلیت رسیدن حکم حرمت استصحاب دیگه میتواند تکلیف ما را روشن کند از شک بیرون میایم دیگر نیازی به استصحاب حکم منجز نیست دیگه ما شکی در حرمت و حلیت نداریم که بخواهیم استصحاب دیگری به نام حکم تنجیزی بکنیم پس استصحاب حلیت جاری

نمیشود پس معارضی ندارد بنابراین استصحاب تعلیقی حاکم میشود بر استصحاب تنجیزی و جلو آن را میگیرد. **رد جواب توسط مرحوم شهید:** اگر ما قائل به عدم فعلیت در صورت دوم بشویم و بگویم به فعلیت نمیرسد چی؟ شما فقط جای را گفتیم کـه حکـم حرمـت بـه فعلیت برسد و مفروض گرفتین آن را حالا اگر به فعلیت نرسد چه زیرا کسی که به صرف وصول جعل حکم و موضوع را در این که عقل حکم کند به وجوب امتثال کافی میداند میتواند در این صورت هر دو استصحاب را جاری کند یعنی حصول جعل را بیـاد ثابـت کنـد بـا استصحاب موضوع هم که هست لذا نیازی که شرط بیاد هم نیست لذا هر دو استصحاب جـاری میشـوند دوبـاره بـاهم تعـارض میکننـد صرف همین که جعل حکم برسد موضوع هم داشته باشیم عقل حکم به وجوب امتثال میکند هم در جانب فعلیت هم در جانب امتثال بـه حرمت بنابراین هر دو جاری میشوند وقتی هر دو جار شوند دیگر این مشکل ما حل نمیشود باز تعارض پیش میاد مگر اینکه کـه بگـویم استصحاب تنجیزی که گفتیم جاری نمیشود زیرا استصحاب تنجیزی میگوید حلیت فعلی منجز است در صورتی که غلیـان نیومـده باشـد این اتفاق میفتد چه زمان این حلیت به تنجز و فعلیت میرسد زماند که غلیان نیامده باشد ولی الان فرض ما این است که غلیان آمده وقتی میدانیم که غلیان آمده صرف وجود موضوع یعنی عصیر عنبی که کفایت نمیکند.

درس۵۶ استصحاب عدم نسخ ص۵۰۵

نسخ یک معنای حقیقی دارد یک معنای مجازی. نسخ به معنای حقیقی یعنی عدول از حکم قبلی نسبت به مبادی حکم یعنی در مرحله همان ملاک و اراده این عدول حادث شود قبلا حکمی ملاکش مصلحت الان مفسده شود یا بلاعکس که این نسخ به معنای حقیقـیش در مورد خداوند متعال محال است چون ناشی می‌شود از جهل مولا به آن ملاک و مصلحت و مفسده و خطایی در اراده‌اش که محـال اسـت ولی نسبت به مرحله جعل حکم ایرادی ندارد در اینجا نسخ دیگر معنای حقیقی خودش را نخواهد داشت و معنای مجازی پیدا میکند بـه این معنا که از همان ابتدا هم این جعل حکم موقتی بوده دائمی نبود محدود به یک مدتی بوده و بعد بـر مکلـف آشـکار شـود بـه خـاطر مصلحتی مکلف فک میکرده این حکم ابدی است ولی مولا از قبل می‌دونسته که محدود خاص است و زمانش که تمام شود جعلش هـم برداشته میشود این نسخ مجازی است یعنی منتهی شدن مدت زمان حکم این ایرادی ندارد این مستلزم جهـل مـولا نیسـت. مـا در نسـخ استصحاب عدم نسخ شک داریم در نسخ نسبت به عالم جعل داریم این شک در نسخ نسبت به عالم جعـل بـه دو صـورت قابـل تصـور است. اول: شک ما در بقا نفس جعل باشد یعنی احتمال میدهیم که جعل توسط مولا ملغا شده باشد. دوم شک ما در وسعت زمانی حکـم مجعول است شک ما در شمول زمانی مجعول است که تا چقدر ادامه دارد یعنی آیا این مجعول ما مقید به زمانی است که الان تمام شـده یا نه مقید به زمان نیست. در صورت اول شک در نسخ داریم استصحاب عدم نسخ جاری میکنـیم منتهـا اشـکال شـده کـه اگـر شـما در صورت اول استصحاب عدم نسخ جاری بکنید مشکل دارد مشکلشم این است که با این استصحاب عدم نسخ می‌خواید برسـید بـه بقـاء جعل و بعد از این بقاء جعل میخواهید برسید به بقای مجعول و اینا رابطه عقلی دارند این بقاء جعل عقلاً ملازمه دارد با بقای مجعول و ما قبلا گفتیم که استصحاب نمیتواند لوازم عقلی مستصحب را ثابت کند اصل مثبت می‌شود و باطل است اگر هم صرفاً ما بخـواهیم از ایـن استصحاب عدم نسخ همان بقا جعل را به تنهایی ثابت بکنیم بدون اینکه به سراغ بقای حکم مجعول بریم که اثر شرعی برای مـا نـدارد و

رکن چهارم استصحاب محقق نمی‌شود. جواب شهید به این اشکال: ما گفتیم که صرف وصول و جعل این قانون به مکلف و بعد احراز موضوع این مجعول در خارج توسط مکلف همینا در تنجز و آمدن تکلیف و اثر شرعی داشتن کفایت میکند بنابراین با همین استصحاب ما بقای جعل را میگریم اصل قانون است مجعول هم که وقتی در خارج به عنوان یک موضوع خارج محقق شد این جعل و مجعول را مکلف خودش کنار هم قرار میدهد تکلیف منجز میشود اثر شرعی خواهد داشت. **نکته:** اینجا برای نفی نسخ برای عدم نسخ نمیتوانیم به سراغ اطلاق لفظی دلیل حکم برویم نمیتوانیم بگویم که مثلاً دلیل این واجب معلق بود مقید به زمان نبود و همین اطلاقش دلالت می‌کند بر اینکه حکم و مجعولیش نسخ نشده نمی‌توانیم به سراغ اطلاق برویم زیرا در اینجا قرائن حکمت که مقدمه اجرای اصالت الاطلاق هستند جاری نمیشود زیرا یکی از قرائن حکمت این است که مولا باید در مقام بیان تمام موضوع و خصوصیاتش از جمله زمان بشد و این در مقام بیان بودن متکلم باید احراز شود در حالی که ما میدانیم که در مقام جعل متکلم و مولا صرفاً در مقام بیان اصل جعل هستند و اصلاً نظر به خصوصیات دیگری ندارند که بخواهند بیان کند پس اینکه خصوصیات دیگر را نگفتن زیرا اصلاً در مقام بیان نبود لذا ما نمیتوانیم اطلاق بگیریم اینا همش در صورت اول بود یعنی در جای که بخواهیم شکمان در بقا نفس جعل باشد و استصحاب بقای جعل بکنیم اما صورت دوم که گفتیم شک ما در سعه و وسعت زمانی مجعول است چطور؟ در صورت دوم ما میتوانیم برای اثبات عدم نسخ بیایم به اصاله الطلاق در دلیل لفظی آن حکم استناد کنیم زیرا در این حالت دوم شک ما در سعه و ضیق زمانی مجعول است و ظاهر کلام مولا این است که از این جهت یعنی در بحث وسعت زمانی در مقام بیان تمام شرایط مجعول بوده ولی قید زمانی را محدودیتی را ذکر نکرده پس مطلقا این حکم جاری است و نسخ نشده اینجا میتوانیم به اصاله الاطلاق استناد کنیم زیرا قرائن حکمت همگی وجود دارد ولی آیا میشود در این حالت استصحاب عدم نسخ را جاری کنیم یا نه ایرادی وارد شده بر جریان استصحاب عدم نسخ در حالت دوم اشکالش این است که میگن متیقن ما چیزی که ما قبلا به آن یقن داشتیم ثبوت حکم بر مکلفینی است که در آن زمان اول بوده‌اند ولی موضوع بعد در مشکوک ما فرق دارد موضوع در مشکوک مکلفی است که در زمان حال قرار دارد پس معروض حکم متعدد میشود متیقن و مشکوک وحدت موضوعی ندارند رکن سوم استصحاب محقق نیست لذا استصحاب عدم نسخ را میگویند جاری نمیشود مگر اینکه مکلفی را تصور کنید که هر دو زمان را درک کرده باشد هم زمان قبل و هم زمان فعلی خب که این عادتا محال است هم در قرن الان باشد و هم ۱۵ عداتاً محال است و بدر هم نمیخورد حکم کلی ازش در نماید. جواب شهید: این اشکالی که شما مطرح میکنید زمانی است که ما بیایم و حکم شرعی را به نحو قضیه خارجی بگیریم قبلا قضایای خارجیه و حقیقه را توضیح دادیم حالا این اشکال وقتی پیش میاد که ما حکم شرعی را به نحو قضیه خارجیه لحاظ کنیم که موضوعش باید در خارج باشد حتما در حال یکه ما قبلا در جایش خودش بحث کردیم که احکام شرعی قضایای حقیقیه هستند و موضوعشون کلی مکلف است نظر به مکلف خاصی در خارج نداریم و این کلی مکلف همیشه مقدر الوجود است و چون همیشه مفرض الوجود است پس اتحاد موضوعی دارین قبلا مکلف کلی بود الان هم مکلف کلی قبلا مفروض الوجود بود بنابراین رکن سوم اسصحاب ثابت میشود و مشکلی پیش نمیاد. تا اینجا بحث که در این دو حالت استصحاب عدم نسخ جاری میشود یا نه در پایان درس اشکالی را مطرح میکنند میفرمایند که استصحاب عدم نسخ وقتی ما به این صورت جاری کنیم یک استصحاب تنجیزی است یعنی تعبد به بقا مجعول داریم به صورت منجز استصحاب بقای مجعول به صورت منجز منتها

میشود در اینجا ما بیایم و بجای این استصحاب تنجیزی استصحاب حکم معلق را بکنیم یعنی بیایم بگویم که اشاره کنیم به یک فردی از افراد مکلف در زمان لاحق بگویم که این مکلف که قبلا موجود بود اگر که قبلا موجود بود یقینا حکمش این بود یعنی حکمش را معلق کنیم بر وجودش در زمان سابق بعد بگویم حالا هم اگه موجود باشد حکمش همان است قضیه شرطیه اگه این درست است به این صورت اشکالی که شده این است که این استصحاب تعلیقی که شما گفتید با استصحاب تنجیزی با هم تعارض میکنند چون استصحاب تعلیقی به صورت یک قضیه شرطیه میگوید اگر بود حکمش همین بود استصحاب تنجزی میگوید استصحاب عدم مجعول اینا با هم تعارض میکنند میگوید این مکلف قبلا نبوده حکمی هم نداشته الان هم ندارد و این تعارض بین استصحاب تعلیقی و تنجیزی پیش میاد علاوه بر اینکه ما در بحثای قبلی یه سری اشکالاتی هم به استصحاب تعلیقی وارد کرده بنابر این درسش همین است که ما در اینجا استصحاب را به صورت تنجیزی جاری کنیم و نبریمش به صورت یک قضیه شرطیه و تعلقش کنیم.

درس۵۷ استصحاب کلی و اقسام‌اش ص۵۰۷

استصحاب به طور کلی دو قسم است یا استصحاب فرد است یا استصحاب کلی مباحثی که گذشت و مثال‌های که زدیم اینا استصحاب فرد بودند استصحاب بقا طهارت این لباس مثلاً استصحاب بقاء آن حکم جوب مثلاً عدم نسخ مثلاً همه استصحاب یک فرد است منظور از فرد فرد خارجی نیست منظور یکی از افراد جزئی است که حالا میتواند خودش دارای افراد متعددی باشد در مقابل یک استصحاب کلی داریم استصحاب کلی استصحاب مفاهیم و قدر مشترکها هستند ما در استصحاب کلی تعبدمان به بقاء جامع و قدر مشترک بین افراد حکم یا جامع و قدر مشترک بین اشیاء خارجی البته به شرط اینکه این جامع و قدر مشترک دارای اثر شرعی باشد مثلاً به جای اینکه استصحاب خود وجوب یا استحباب را بکنیم استصحاب قدر جامع بین وجوب و استحباب میکنیم که همان طلب باشد به جای اینکه استصحاب خود حدث اصغر یا حدث اکبر را بکنیم بیایم استصحاب کلی حدث میکنیم که قدر جامع بین این دو است و اثر شرعی دارد در استصحاب کلی ما دوتا بحث داریم یکی اصل اجرای استصحاب کلی که آیا همه جا جاری میشود یا نه و یکی هم اقسام استصحاب کلی راجب اصل اجرای استصحاب کلی در باب احکام و موضوعات اعتراضات و اشکالاتی است که باید بررسی شود و پاسخ داده شود.

اعتراضات و اشکالات وارده بر جریان استصحاب در باب احکام: این اشکال و اعتراض بنابر مبنای کسانی است که میگویند مجعول در دلیل استصحاب حکم مماثلی است برای مستصحب همان مسلک جعل حکم مماثل اینا اشکال کردند که اگر مستصحب بخواهد کلی و قدر جامع بین وجوب را استحباب باشد یا قدر جامع بین دو وجوب باشد یا وجوب تعینی یا تخیری بنابراین این مبنای جعل حکم مماثل اقتضا میکند که ما برای این قدر جامع یک حکمی مماثل با حکم قبلی و واقعی از طرف مولاجعل شود ولی این باطل است زیرا قدر جامع به ما هو قدر جامع یک مفهوم ذهنی اعتباری است و جعل حکم برای آن معقول نیست حکم روی مفاهیم ذهنی اعتباری نمیاد که حکم باید برود روی موضوع در خارج جامع برای وجود پیدا کردن در خارج حتما باید در ضمن یه فردی محقق بشود و اینجا جامع در ضمن یک فرد بخصوص محل استصحاب نیست تا بتواند محل ورود این تعبد استصحابی باشد بلکه صرفا یک مفهوم

ذهنی است. **جواب اشکال:** این اشکال مبناً ایراد دارد این اشکال بنابر قبول مبنای جعل حکم مماثل است در حالی که ما اگر قبول نکنیم مبنا را این اشکال هم وارد نمیشود مبنای صحیح این بود که مفاد دلیل استصحاب ابقا یقین باشد باقی گذارند یقین باشد یعنی ما یقین به قدر جامع داشتیم هنوزم داشته باشیم این قدر جامع به منزله علم اجمالی است به جامع است علم اجمالی است که به افراد متعددی ما داریم و این علم اجمالی هم اثر شرعی دارد این اشکالی بود که در باب احکام و جریان استصحاب کلی در احکام بود و پاسخش را عرض کردیم.

اشکال در جریان استصحاب کلی در باب موضوعات: اعتراض در باب موضوعات ناشی می‌شود از اینکه اثر شرعی که مطلوب ما است در استصحاب باید بر افراد جامع مترتب شود نه بر خود جامع چون جامع به ما هو جامع یک عنوان ذهنی محض است و این عنوان ذهنی محض تا وقتی بروز و ظهوری برای مکلف در خارج نداشته باشد که اثر شرعی ندارد لذا بر جریان استصحاب کلی در باب موضوعات اونم به نحو کلی و ذهنی هیچ اثر شرعی بار نمیشود. **جواب اشکال:** در اینجا باید به تفصیل صحبت کنیم منظور شما از ترتب حکم چیست؟ الان دو حالت برایش در نظر بگیریم اگر منظور ترتب حکم شرعی در لسان ادله شرعی بر دو عنوان یا چند عنوان تفصیلی دو نفرد است مثلا میگویم ترتب حکم شرعی برای عنوان حدث اکبر و حدث اصغر هست مفصل باید این عنوان معین شود حدث اصغر حدث اکبر جواب می‌دهیم که می‌توانیم احکام شرعی را فرض کنیم که در لسان ادله آمده و نیازی به این تفصیلات هم ندارد این احکام شرعی بر عنوان جامع بین این دو فرد مترتب است عنوان حدثیت به طور مطلق مثل حرمت مسح کتاب که یک حکم شرعی است و مترتب به بر جامع حدث بودن فرقی هم نمی‌کند که اکبر باشد یا اصغر می‌شود فرض کرد که جایی حکم شرعی و اثر شرعی روی خود همان قدر جامع آمده باشد به طور کلی منتفی نیست این حالت اول. **حالت دوم:** و اگر منظور ترتب حکم شرعی بر خود جامع است و بعد ادعا شود که قدر جامع در صورتی میتواند دارای اثر شرعی و حکم شرعی باشد که کاشفیت از خارج داشته باشد به ما هو کاشف از خارج لحاظ شود نه به عنوان یک مفهوم ذهنی صرف ما پاسخ میدهم که استصحاب کلی دقیقا همین گونه است یعنی وقتی میگویم استصحاب کلی جاری است منظور همین است یعنی ما میگویم که این قدر جامع به ما هو مرعات و کاشف از خارج لحاظ میشود به بیان دیگر خود آن موجود خارجی بدون واسطه و مستقیما نمیتواند متعلق حکم شرعی واقع شود بدون آن عناوین کلی که روش میاد نمیتواند متعلَق حکم شرعی واقع شود و همان طور که یک عنوان تفصیلی مثل حدث اصغر یا حدث اکبر میتوانست متعلق حکم باشد یه عنوان جامع اجمالی هم مثل حدث که مجمل است نمی‌دانیم اکبر است یا اصغر آن هم می‌تواند متعلق حکم شرعی باشد زیرا ما این حدث را به عنوانی در نظر میگیریم که روی فرد خارجی قرار گرفته صرف نظر از اینکه اصغر است یا اکبر میتواند اثر شرعی هم داشته باشد در نتیجه میتوانیم بگویم در هر دو استصحاب چه استصحاب افراد چه استصحاب کلی آن چیزی که لحاظ میشود اثبات یک واقع خارجی است حتی در کلی زیرا کلی هم در خارج موجود به افرادش است پس تفاوتشان چیست؟ تفاوت اصلی بین استصحاب کلی و استصحاب فرد در این است که در استصحاب فرد استصحاب به اعتبار اینکه یک حکم شرعی است به واسطه‌ی عنوان تفصیلی به فرد خارجی تعلق میگیرد به عنوان تفصیلی حدث اکبر یا حدث اصغر میاد به این فرد خارجی تعلق می‌گیرد ولی در استصحاب کلی به واسطه‌ی یک عنوان

جامع مشیر و کاشف از واقع خارجی به آن تعلق میگیرد تفاوتشان همین است یکی عنوان تفصیلی دارد یک عنوان اجمالی ولی در هر دو استصحاب در واقع مشارالیه واقعی یکی است منتهی با دو عنوان در استصحاب فرد عنوان تفصلی است حدث اکبر حدث اصغر در استصحاب کلی عنوان اجمالی است حدث. **نکته:** با تواجه به این نکاتی که گفتیم روشن میشود که تفاوت بین استصحاب فرد و استصحاب کلی ربطی به ادعای بعضی‌ها که گفته‌اند تعدد وجود دارد در وجود کلی و وجود فرد ندارد. راجب کلی نظریات مختلفی است یک عده میگویند که وجود کلی با وجود افرادش متعدد است کلی یک واقعیت خارجی است جدایی از افراد خارجی و کلی بر خودش یک واقعیت خارجی دارد افراد برای خودش یک واقعیت خارجی دارد این یک نظر. نظر مشهور این است که نه اینا متعدد نیستند وجود کلی و وجود افراد اتحاد دارند وجود کلی به عینه در وجود افرادش در خارج است ظهور و بروزش در وجود افرادش در خارج است این نظر مشهور است. نظر سومی هم است که میگوید تفاوت بین فرد و کلی این است که هر فردی از افراد خارجی این کلی مشتمل بر دو جزء است یکی مشخصات و ویژگی خارجی مخصوص به خودش است دوم حصه‌ای از کلی است متعلق به این فرد یعنی مثلا فرض کنید زید و عمر که دو فرد از کلی انسان هستند هر کدام متشکل از دو جزءاند زید متشکل است از یک خصوصیات و ویژگی‌های منحصر به زید دو حصه‌ای از کلی انسان که رفته توی زید نمود و بروز پیدا کرده عمر هم دو جز دارد یکی خصوصیات و یژگی‌های منحصر به عمر دو باز یک حصه دیگر از کلی انسان که منحصر در این عمر است و همین طور در افرادبقیش هم همینطر در نظر بگیر یعنی اینا نه میگویند که مثل نظر اول که وجود کلی و وجود افراد کاملا متعدد و جدا هم است و نه مثل قول مشهور میگویند عین هم هستند بین این دو نظر را گرفته‌اند در اینجا مرحوم شهید تذکر میدهند که با این توضیحاتی که دادیم معلوم میشود که تفاوتی بین این صحبتا نیست اصل فرق بین استصحاب فرد و کلی همان بود که گفتیم عنوان تفصیلی و عنوان اجمالی و این توضیحاتی که داده شد تفاوتی در آن بحثی که من گفتم ایجاد نمیکند. بار دیگر بگویم که در مورد کلی طبیعی در منطق باید دنبالش باشیم سه تا قول بود یکی اینکه کلی طبیعی و افرادش برای خودشان وجود متعدد مستقل از هم دارند یکی اینکه وجود کلی طبیعی وجودش به همان افرادش در خارج ندارد عین همان است که نظر مشهور بود و یکی هم این بود که هر کدام از افراد اینها دو جز دارند یکی مشخصات و ویژگی های خاص به خودشان دوم یک حصه‌ای از کلی که اگر دوست داشته باشین راجب این مطلب بیشتر تحقیق کنید کتاب منطق و مبحث الفاظ ص ۳۷۱ از مهدی محقق بیشتر در مورد این مسائل توضیح داده میتوانید رجوع کنید و بیشتر مطالعه کنید.

درس۵۸ استصحاب کلی نوع دوم ص ۵۱۰

بحث بعدی که در استصحاب کلی مطرح است، اقسام شک در بقای کلی است هنگام شک در بقاء کلی ما دو قسم شک داریم اول آنجای که شک در بقاء کلی ناشی از شک در حدوث فرد مصداقش نباشد که به این می‌گویند قسم اول از استصحاب کلی مثلاً علم داریم به دخول کلی انسان در ضمن زید در مسجد و بعد شک می‌کنیم در خروج این انسان کلی دوم از اقسام شک این است که شک در بقای کلی ناشی از شک در حدوث فرد و مصداق باشد که به این می‌گویند استصحاب کلی قسم دوم مثل اینکه علم دارم به کلی حدث که مردد است بین اصغر و اکبر، بین فرد قصیر العمر و طویل العمر(کوتاه عمر و بلند عمر) بعد شک می‌کنم در استفاء کلی حدث بعد از

وضوء گرفتن این شک من ناشی از این است که شاید این حدث حدث اکبر باشد فرد طویل العمر باشد و با وضوء مرتفع نشود. صورت اول که گفتیم ناشی از شک در حدوث فرد نیست باز خودش دو حالت پیدا میکند.

حالت اولش این است که آن کلی من تفصیلاً معلوم باشد و بعد ما شک در بقائش بکنیم مثلا کلی انسان در ضمن یک فرد مشخص مثل زید معلوم باشد بعداً ما شک در بقائش بکنیم اینجا اگر که این قدر جامع و مفهوم کلی انسان اثر شرعی برش مترتب شود ما می‌توانیم استصحاب کلی را جاری بکنیم و در حالت هم فرقی ندارد که کدام قول را در مورد کلی و مفهوم کلی و تفاوت بین استصحاب کلی و استصحاب فرد قبول بکنیم چه قولی قبول کنیم که میگفت برای کلی وجود جداگانه و وسیعی است مستقل به خودش چه قولی را قبول بکنیم که میگفت که کلی در ضمن افرادش در خارج به وجود میاد قول شهید صدر و مشهور بود و چه قولی را قبول کنیم که هر حصه‌ای مصداق از کلی را دارد در همه این تفاسیر ارکان استصحاب کلی اگر ثابت باشد جاری میشود اما حالت دوم جای است که کلی معلوم تفصیلی نباشد بلکه معلوم اجمالی باشد علم اجمالی به آن داشته باشیم مثلاً علم به وجود انسان کلی داریم در ضمن زید یا خالد در مسجد نمیدانیم کدام است الانم شک دریم در بقا این کلی فرقی ندارد چه زید باشد چه خالد در اینجا بسته به اینکه چطور مفهوم کلی را تفسیر کنید نتیجه‌اش متفاوت است طبق مبنای که میگفت هر کلی برای خودش یه وجود کلی وسعی جداگانه دارد در اینجا استصحاب را میتوانیم جاری کنیم استصحاب کلی را بنا بر مبنای شهید و مشهور که میگفتند کلی در ضمن افرادش در خارج است نه اینکه وجود مستقل داشته باشد اینجا هم میشود استصحاب جاری کرد ولی بر مبنای کسای که میگفتند که در هر مصداقی و در هر فردی یک حصه‌ی خاصی از کلی وجود دارد آن حصه از انسانیت که در زید هست با آن حصه از انسانیت که در خالد است متفاوت است و ما چون تردید داشتیم که آیا زید بوده یا خالد پس میتوانیم بگویم که یقین به حدوث آن حصه کلی نداریم یقین سابق وجود ندارد یقین سابق که نباشد خب شک در بقا هم نداریم ارکان استصحاب ثابت نیستند و استصحاب کلی جاری نیست البته مگر اینکه بیایم و مبنای مرحوم صاحب کفایه را بپذیریم که ایشون میگفتند که یقین شرط و رکن استصحاب نیست و صرفاً حدوث به شرط استصحاب اگر صرفاً حدوث را رکن بدانیم حدوث کلی حاصل شده حالا چه در این حصه چه در آن حصه ولی اگر یقین رکن نباشد ضرری به جریان استصحاب جاری نمیشود این حالت اول و اقسامش.

قسم دوم از استصحاب کلی آنجای است که شک در حدوث فرد سبب شک در بقاء میشد این خودش دو حالت دارد حالت اولش این است که شک در حدوث فرد سبب شک در بقا کلی میشود مقرون به علم اجمالی باشد مثلا مثال همون حدث اکبر و اصغر را میتوانیم بزنیم که علم اجمالی داشتیم به حدوث یکی از این دو حدث اصغر یا اکبر نمیدانستیم که کدامش است بعد شک میکنیم در بقا کلی حدث بعد از وضوء در این صورت استصحاب کلی اگر اثر شرعی داشته باشد جاری است کلی حدث اثر شرعی دارد مثل حرمت مس کتاب بنابراین جاری میشود و این علم اجمالی این مانع جریانش نیست البته یه سری اشکالات و اعتراضاتی بر جریان این استصحاب در این حالت وارد شده که باید آنان را بررسی کنیم و اشکالاتش را پاسخ بدهیم.

اشکالات و اعتراضات وارده بر حالت اول از قسم دوم استصحاب کلی: **اشکال اول**: در جای که علم اجمالی داریم یقین به حدوث هیچ کدام از افراد نداریم نه یقین به حدوث فرد اصغر داریم نه اکبر بنابراین استصحاب جار نمیشود. پاسخ: این اعتراض و اشکال شما مبنی بر آن مبنای است که میگوید در هر کدام از افراد یک حصه خاصی از کلی وجود دارد و میخواهد استصحاب کلی را بزنند به استصحاب آن حصه خاصی از کلی که در هر فردی متفاوت از فرد دیگر است طبق این مبنا ما علم به حصه در حدوثش نداریم نمیدانیم کدام حصه از کلی حادث شده آیا حصه‌ای از کلی که در ضمن اصغر بود یا آن حصه از کلی که در ضمن اکبر بود وقتی علم و یقین نداریم شک در بقاء هم نداریم بخاطر اینکه قطعا یکی از این حصه‌ها که آن فرد قصیر العمر یعنی حدیث اصغر با وضوء گرفتن منتفی شده بنابراین ارکان استصحاب جاری نیست و استصحاب جاری نمیشود ولی ما گفتیم اصل این مبنا باطل است و ما اشکال مبنای میگیریم که اصل این مبنا اشکال دارد و لذا این ایراد وارد نیست.

اشکال دوم: شک در بقا ما نداریم چون شک باید در همان چیزی تعلق بگیرد که یقین به آن تعلق گرفته بود یقین ما به صورت علم اجمالی که به مردد تعلق گرفته بود آمده یعنی اون متیقن ما میشود یک صورت معلوم اجمالی شک ما نمیتواند به مردد تعلق بگیرد زیرا ما هنگام که وضو گرفتیم میدانیم که قطعاً آن فرد قصیر یعنی حدث اصغر از بین رفته و زائل شده و تنها شک ما الان در بقا شکمون در بقاء کلی در ضمن فرد طویل العمر یعنی حدث اکبر است بنابراین شک در بقا نداریم. **پاسخ:** علم اجمالی که اول کار داشتیم به آن واقعی که مردد بین حدث اصغر و اکبر تعلق نگرفته که میگوید ما علم اجمالی به مردد داشتیم بلکه علم اجمالی در اول کار به یک قدر جامع مشخص و معین به نام حدث تعلق گرفته آن قدر مشترکشان و همین قدر مشترک و جامع هم الان مشکوک البقا است منشاء شک تردید در کیفیت حدوث این قدر جامع که چگونه حادث شده ولی به هر حال ما الان شک میکنیم در بقا همان چیزی که قبلا بهش یقین داشتیم قبلا یقین داشتیم به آن جامع مشخص قدر مشترک الان هم شک داریم در بقا همان جامع مشخص قدر مشترک بنابراین این اعتراض هم وارد نیست.

اشکال سوم: وجود داشتن فرد قصیر و العمر احتمال بقائش دیگر نیست زیر وضو گرفتیم و زائل شده وجود آن طویل العمر هم که ارتفاعش محتمل نیست به خاطر اینکه این وضوء که نمیتواند آن را بردارد بنابراین این جا هیچ مفهومی کلی که بخواهیم در مباقبلش بگذاریم نداریم هیچ مفهوم کلی که الان بتوانیم در مقابل فرد صغیر یا کبیر بگذاریم و استصحابش فایده برای ما داشته باشد نداریم بله فقط یک مفهوم ذهنی صرف قطع نظر از افراد خارجی داریم بنام حدث که آن هم استصحاب چنین مفهوم ذهنی صرفی هیچ فایده‌ای برای ما ندارد. **پاسخ:** شک و یقین در استصحاب بر روی اون واقعیت خارجی میرود و عارض میشود منتها نه مستقیماً بر روی واقعیت خارجی برود بلکه این شک و یقین توسط یک سری عناوینی که حاکی از آن واقعیت خارجی اند بر روی آنان میرود پس میشود گفت که اون واقعیت خارجی ما با عنوان تفصیلیش که حدث اصغر باشد یا حدث اکبر یا مقطوع البقا است یا مقطوع الانتفاء اگر حدث اکبر باشد مقطوع البقاء است اگر حدث اصغر باشد مقطوع الانتفاء است با آن عنوان تفصیلی‌اش ولی الان ما با عنوان تفصیلی‌اش کاری نداریم ولی توسط عنوان اجمالی‌اش که همان حدثیت باشد مشکوک البقا است هنوز و در استصحاب کلی هم طبق مبنای شهید ما باید همین عنوان

اجمالی حدثیت را در نظر بگیریم پس بنابراین هیچ مشکلی در شک در بقاش نداریم. بله البته توجه باید کرد که طبق نظریه که میگفت ما استصحاب حصه‌ای از کلی را در هر فردی میکنیم این اشکال وارد است و ما قبلا بررسی کردیم نمیشد طبق این مبنا استصحاب کنیم ولی این مبنا کلاً از اصل باطل بود.

اشکال چهارم: ما اینجا دو تا استصحاب داریم یکی استصحاب کلی حدث و یکی دیگر استصحاب عدم حدوث فرد طویل استصحاب عدم حادث شدن و به وجود آمدن فرد طویل چون این فرد طویل را قبلاً یقین داشتیم که حادث نشده حالا شک داریم حادث شده یا نه استصحاب میکنیم که حادث نشده استصحاب کلی میگوید هنوز حدث هست استصحاب عدم حدوث فرد طویل میگوید حدث نیست با هم تنافی دارند کدام مقدم است استصحاب عدم حدوث فرد طویل مقدم است. چرا؟ استصحاب عدم حدوث فرد طویل حاکم است بر استصحاب کلی یعنی وقتی ما استصحاب عدم حدوث فرد طویل میکنیم یه موضوع استصحاب کلی که شک در بقا کلی باشد از بین میرود دیگه اینجا فرد طویلی نیست فرد قصیر هم که نبود دیگر شک نداریم که استصحاب بقا کلی کنیم زیرا منشا استصحاب بقا کلی شک در بقا کلی بود که آن شک در بقا کلی هم ناشی میشود از شک در حدوث فرد طویل این استصحاب میگوید طویل حادث نشده تکلیف روشن است ما شکی نداریم پس استصحاب کلی به خاطر اون معارضش جاری نمیشود. **پاسخ:** این شما دو استصحاب درست کردید یکی حاکم یکی محکوم یکی سبب یکی مسبب این سبب و مسببیت بین حدوث فرد طویل و بقاء کلی این درست است قبول میکنیم ولی این ملازمه یک ملازمه عقلی است و استصحاب اثبات لوازم عقلی نمیکند یعنی ما نمیتوانیم از استصحاب عدم حدوث فرد طویل به ملازم عقلی آن نفی کلی و نفی بقا کلی برسیم و بعد هم بگوییم که موضوع استصحاب کلی کلاً منتفی شد از بین رفت نه استصحاب اثبات لوازم عقلی‌اش را نمیکند و حجت نیست.

اشکال پنجم: استصحاب کلی معارض دارد بالای هم گفتند معارض دارد منتها میگفتند حکومت دارد در این جا معارضش استصحاب عدم حدوث فرد طویل در این جا رابطه حکومت که بالا گفتیم نمیگوییم میگوییم تعارض دارد لذا تعارضا تساقطا وقتی با هم تعارض کردند هر دو ساقط میشوند زیرا فرد قصیر العمر بالوجدان معلوم الانتفاع است اگر حدث اصغر بوده باشد با وضو از بین رفته فرد طویل هم که محرز الانتفاع است با استصحاب عدم شخصی که ما بیایم استصحاب عدمش را بکنیم منتفی است و با استصحاب کلی معارض میشود تعارض میکنند تساقط میکنند. **پاسخ:** ما در استصحاب کلی دو حالت داریم حالت اول این که وجود کلی به ما هو وجود کلی برای ترتب اثر کافی باشد و دیگر نیازی به لحاظ وجود کلی در ضمن یک حصه خاص نداشته باشیم اگر این چنین باشد استصحاب کلی جاری میشود ما میایم و به واسطه آن کلی به ما هو کلی موضوع اثر شرعی را ثابت میکنیم اثر شرعی هم بر آن بار میشود مثل حدث به ما هو حدث که اثر شرعی دارد حرمت مس این حالت اول مشکلی ندارد حالت دوم این است که وجود کلی به ما هو کلی برای ترتب اثر این کافی نیست ما حتما باید لحاظ کنیم این کلی را در ظمن یک حصه خاص تا اثر برش مترتب شود در این جا استصحاب کلی فی حد النفسه جار نیست زیرا اثری ندارد پی در این صورت اگر بگوییم که آن حصه قصیر بالوجدان منتفی شده و حصه طویل هم که تعبداً با

استصحاب عدم حدوث فرد طویل منتفی شده دیگر حصه‌ای نمیماند درست است استصحاب کلی هم جاری نمیشود باید ببینیم در کدام حالت قرار داریم تا قضاوت کنیم که آیا استصحاب کلی جاری میشود یا نمیشود.

حالت دوم از قسم دوم استصحاب کلی: میگوید شک در حدوث فرد سبب شک در بقا کلی است این بود که این شک ما مقرون به علم اجمالی نباشد بلکه شک محض باشد شک بدوی باشد مثلا علم به وجود کلی در ضمن یه فرد مثل زید داشتیم بعد علم به ارتفاع آن فرد پیدا میکنیم منتها باز شک میکیم در بقا کلی به خاطر اینکه شک ما در حفظ وجود کلی در ضمن یه فرد دیگری است که آن فرد دیگر هم زمان با مرتفع شدن فرد اول حادث شده یعنی همان لحظه که زید از مسجد آمد بیرون عمر داخل شده به این میگویند استصحاب کلی نوع سوم و بر جاری شدنش اختلاف است. **نظر شهید** بر خلاف نظر برخی از علما این استصحاب کلی قسم سوم جاری نمیشود زیرا عنوان کلی به عنوان مرعات و حاکی از واقعیت خارجی اینجا اگر که میتوانست در قبالش یک واقعیت خارجی داشته باشد متیقن حدوث و مشکوک البقا بود و ارکان استصحاب کامل میشود. ولی در فرض ما این اتفاق نمی‌افتد یعنی ما یک واقعیت خارجی که بتوانیم به واسطه این استصحاب کلی به آن اشاره کنیم وجود ندارد زیرا زید که قطعاً منتفی شده عمرهم که اصلاً معلوم نبود حادث شده یا نه بنابراین واقعیت خارجی که این کلی بخواهد در قبالش بیاد جاری شود ما نداریم بنابراین استصحاب کلی نوع سوم در نظر شهید اصلا جاری نمی‌شود.

درس۵۹ استصحاب در موضوعات مرکب ص۵۱۴

مقدمه: موضوع یک حکم شرعی یا بسیط است یا مرکب، اگر بسیط باشد یک جز دارد مثل مثالهایی که تا الان میزدیم مثلاً شک در بقا طهارت، شک در بقا نجاست. استصحاب میکردیم. موضوع ما طهارت بود نجاست بود، یک جزئی بود. ولی موضوع گاهی مرکب از عناصر متعدد است مثلا جواز امامت شخصی مرکب است از حیات او و عدالت او یعنی حیات زید یک جزء است عدالت زید هم یک جزء دیگری است یا مثلا جواز تقلید موضوعش ذاتی است باضافه چندتا صفت که عادل باشد یکی اینکه عالم به احکام شرع باشد دیگری اینکه افضل از علمای شهرش باشد. چند جزء پشت سر هم باید داشته باشد تا بگوییم جامع شرایط باشد.

سوال: در جایی که موضوع مرکب است استصحاب چگونه جاری است؟ آنجایی که موضوع ما مرکب است باز ما دو حالت داریم: حالت اول: این عناصر و اجزاء متعدد تحت یک عنوان انتزاعی بسیط مثل جامع الشرایط قرار میگیرند یا نه. در حالت اول این عناصر و اجزا تحت یک عنوان انتزاعی بسیط قرار میگیرند. المجموع، جامع الشرایط. در حالت دوم نه هر کدام جدا جدا مستقل برای خودشان آثاری دارند کنار هم که قرار میگیرند هم اثری دارند. در حالت اول که این مجموع اجزا و عناصر با هم دیگر تحت یک عنوان انتزاعی بسیطی قرار میگیرند استصحاب ما فقط در همان عنوان بسیط انتزاعی جاری میشود نه در اجزائش. دیگر در جزء جزء آن نمی آییم این کار را انجام بدهیم. یعنی وقتی میگوییم جامع شرایط، در همین جامع الشرایط استصحاب میکنیم. میگوییم این شخص قبلا دارای این جامع الشرایط بود حالا شک میکنیم هنوز هم جامع الشرایط است استصحاب میکنیم بقاء جامع الشرایط بودن را. دونه دونه نمیاییم

استصحاب کنیم. زیرا اگر بخواهیم حکم شرعی را برای اجزاء، دونه دونه ثابت بکنیم محال است. زیرا ما گفتیم که آنچه مستصحب اصلی ماست و اثر شرعی دارد آن جامع بسیط است نه اجزائش تکی تکی. اگر بخواهیم این حکم شرعی را توسط این عنوان انتزاعی بسیط ببریم برای اجزائش ثابت کنیم، مستقیم نرویم برای اجزا ثابت کنیم، این اصل مثبت میشود. زیرا اول ما عنوان انتزاعی را استصحاب کرده و از آن میخواهیم لازمه عقلی استفاده کنیم که اجزا هم هستند، این میشود اصل مثبت. زیرا ملازمه بین بقا آن عنوان انتزاعی و اجزائش، عقلی است. وقتی میگویید هنوز جامع الشرایط است ملازمه عقلی آن میشود هنوز عادل است هنوز موثق و فاضل است هنوز برتر است اینها میشود ملازمه عقلی و بارها گفتیم که استصحاب اثبات لوازم عقلی نمیکند. فقط همان عنوان جامع بسیط انتزاعی یعنی جامع الشرایط بودن را میتوانیم استصحاب کنیم. ولی در حالت دوم که گفتیم هر کدام از اینها جدا جدا برای خودشان آثار خاصی را دارند میتوانیم تک تک استصحاب اجزا را داشته باشیم مشکلی نیست. زیرا تک تک آنها دارای یک حکم شرعی هستند.

نتیجه: استصحاب در اجزا موضوع مرکب وقتی جاری میشود که این اثر شرعی و این حکم شرعی بر خود این اجزاء بار بشود. خود این اجزا دارای اثر باشند. در هر مسئله متفاوت خواهد بود مثلا فرض کنید که این آب نجس را داریم سرایت آب نجس به لباسمان را هم داریم. این دو را که کنار هم بگذاریم نتیجه میگیریم لباسمان نجس است. اینها تحت یک عنوان انتزاعی قرار نمیگیرد.اینها جدا جدا برای خودش اثر دارد. آب نجس برای خودش اثر دارد، سرایت آب نجس به لباس من هم برای خودش اثر دارد. در تک تک میشود استصحاب کرد. استصحاب بقا نجاست این آب را میتوانیم داشته باشیم. استصحاب بقا سرایت آب نجس را میتوانیم داشته باشیم. وقتی این دو را کنار هم بگذاریم نتیجه میگیریم که این لباس من هنوز نجس است. پس ما سه تا بحث داریم که ما به ترتیب این بحثها را مطرح میکنیم. ۱- اصل جاری شدن یا جاری نشدن استصحاب در اجزای موضوع مرکب. ۲- چه موقع حکم شرعی و اثر شرعی بر روی خود اجزا میرود چه موقع بر روی عنوان بسیط میرود. خود این هم تشخیصش مهم است. ۳- شک در بقایی که به عنوان رکن استصحاب هست در کدام اجزای موضوع مرکب محفوظ است کجا محفوظ نیست. باید بررسی شود که کاملاً محل بحث روشن شود.

بحث اول اصل جاری شدن استصحاب در اجزای موضوع مرکب امکان دارد یا نه: معروف بین علما و محققین این است که در یک موضوع مرکب که مثلاً دو جزء دارد اگر فرض بگیریم که یکی از این دو جزء بالوجدان برای ما محرز است یا تعبداً برای ما محرز است. بالوجدان خودمان علم پیدا میکنیم تعبداً مثلا دلیل ظنی معتبری بر آن اقامه شده. اگر یکی از این دو جزء محرز بود حالا بالوجدان یا تعبداً علما میگویند میتوانیم در جزء دیگر اگر که ارکان استصحاب باشد استصحاب را جاری بکنیم، بعد نتیجه استصحاب را که میشود بقاء مستصحب باضافه جزء محرز شده کنار هم قرار میدهیم و میرسیم به تنجیز آن حکم بر موضوع مرکب. مثال خیلی ساده فرض کنید ما وجود و حیات زید را بالوجدان الان میبینیم. عدالتش را هم قبلا یقین داشتیم الان شک داریم، استصحاب میکنیم بقاء عدالت زید را. روی هم میگذاریم میشود استصحاب بقاء عدالت زید موجود. بر آن حکمی بار میکنیم که مثلاً میتواند شهادت بدهد، میشود پشت سرش نماز بخوانیم. این طوری یک جزء را بالوجدان یک جزء را با استصحاب میتوانیم بدست بیاوریم. مطلب ساده به نظر میرسد ولی یک سری اشکالاتی هم وارد شده که ما باید این اشکالات را بیاییم پاسخ بدهیم.

اشکال اولی که بر استصحاب در اجزا موضوع مرکب شده این است که میگویند دلیل حجیت استصحاب دلالت میکرد بر جعل یک حکم مماثل برای مستصحب. طبق مبنای جعل حکم مماثل. مستصحب اینجا فقط یک جز است یعنی عدالت و طبق فرض، خودش به تنهایی بدون جز دیگر حکم شرعی ندارد. ولی آن مرکبی که حکم شرعی داشت قبلاً آن الان مثل این مستصحب ما نیست. بنابراین ما نمیتوانیم حکم مماثل را برای مستصحبی قرار بدهیم که مماثلتی با آن حالت قبل ما ندارد. چون فرق کردهاند. قبلاً یک مرکب بود الان فقط رفتید روی یک جزء میخواهید اثر بگذارید، نمیشود.

جواب شهید: اولاً این اعتراض بنا بر مبنای جعل حکم مماثل است که ما این مبنا را قبول نداریم. ثانیا ما میگوییم که برای تنجیز یک حکم شرعی، صرف وصول جعل، صرف اینکه قانونش به صورت یک قضیه حقیقیه به ما برسد قانون شرع، مثلاً پشت سر عادلها میتوان نماز خواند و احراز موضوعش در خارج به هر وسیلهای توسط مکلف، این حکم منجز میشود. اصل حکم که ثابت است اینکه ما پشت سر زید عادل میتوانیم نماز بخوانیم. جزء اول هم که زید است بالوجدان ثابت است. جزء دوم هم با استصحاب تعبدی که مورد تایید شارع است ثابت کردیم. همه چیز آن جور است. پس بنابراین حکم ما منجز است و دیگر این اشکالات هم مطرح نمیشود نیاز به هیچی دیگر ندارد. با اینکه شهید مبنای جعل حکم مماثل را قبول ندارد ولی الان میگوید بگذارید یک تمرین ذهنی داشته باشیم بیایید فرض کنیم ما جزء قائلین به مسلک جعل حکم مماثل بودیم در آن زمان چه جوابی به این اشکال میدادیم.

جواب های قائلین به مسلک جعل حکم مماثل بر اعتراض اول:

جواب اول: پس از احراز وجدانی وجود یک جزء، حکم شرعی تنها متوقف است بر جز دیگر. پس مثل این میماند که این حکم، حکم جزء احراز شدهی وجدانی است مشروط به تحقق جزء دیگر. در حقیقت این که من استصحاب میکنم شرط است. شرط حکمی که رفته بود روی همان جزء وجدانی و حالا با استصحاب جزء دیگر شرطمان حاصل میشود حکم مماثل جعل میشود. در حقیقت شما میگویید که جواز اقتداء به امام جماعت رفته بر روی زید و زید را که ما احرازش کردیم. منتها به شرط عادل بودنش. حالا این شرط عادل بودن را با استصحاب به دست میاورم. آن حکم مماثل با حکم قبلی ثابت میشود. قبلا هم اینطوری بود که جایز است اقتدا به زید به شرط عادل بودن. حالا هم میگوییم جایز است اقتدا به زید با استصحاب بقاء عادل بودن. مثل همیشه در حقیقت اینها این جزء احراز شده بالوجدان یعنی وجود زید را مفروغ عنه میگیرند میگویند این که هست. انگار اصلاً فقط و فقط ما منتظر شرط هستیم تا حکم شرعی بیاید. پس حکم شرعی بسیار رابطهی مستقیم و شدیدی دارد با آن جزئی که میخواهیم استصحابش کنیم. این جوابی است که اینها دادهاند. در حقیقت اینها میگویند که بعد از اینکه یک جزء مفروغ عنه و محرز شد ما دیگر حکم را میبریم روی جزء دیگر به صورت شرط حکم را آنجا قرار میدهیم.

اشکال شهید: این جواب قابل پذیرش نیست. به دلیل اینکه شما توهم کردهاید که بعد از اینکه یک جزء بالوجدان ثابت شد حکم، دیگر میرود روی شرط دیگر که ما میخواهیم استصحاب کنیم. یعنی یک حالت انتقال صورت میگیرد. این حکمی که الان روی زید بود

رفته روی آن جزء دیگر به صورت شرط. و ادعا میکنیم که این حکم، حکم همان جزئی است که می‌خواهیم استصحابش کنیم. همین را میخواهیم بگوییم به زبان دیگر. و روی همین حساب میگوییم جعل حکم مماثل شده در حالی که صرف تحقق یکی از این اجزاء موضوع مرکب بالوجدان که زید باشد باعث خروج آن جزءاز موضوع حکم نمیشود، باعث انقلاب حکم بر روی جزء دیگر نمیشود که شما همش از جز دیگر صحبت میکنید. بلکه باید دوتایشان با هم بیایند هردوتایشان با هم دیگر مهم هستند. بنابراین اگر بخواهد جعل حکم مماثل شود باید هر دو با هم دیگر بطور مساوی اهمیت داشته باشند نه اینکه یکی را شما مفروغ عنه بگذاری کنار و بگویی ما فقط الان معطل یکی هستیم. نخیر هنوز هم دوتایش را میخواهیم. پس این پاسخ را شهید نمیپذیرند.

جواب دوم: ما بیان دیگری را مطرح میکنیم. این حکم شرعی مترتب است بر موضوع مرکب. نمیگوییم روی یکی رفته. میگوییم مترتب است بر کل موضوع مرکب منتها موضوع مرکب از اجزاء. ما موضوع مرکب را منحل میکنیم تجزیه میکنیم. یعنی فرض کنید وقتی حکم شرعی جواز اقتداء میرود روی زید عادل هر جزئی از این موضوع مرکب یعنی زید و عادل بودن میاید یک مرتبه و یک حصه از این حکم را به خودش اختصاص میدهد. یعنی پنجاه درصد حکم میرود روی زید پنجاه درصدش میرود روی عدالت. بنابراین وقتی ما استصحاب جزء میکنیم حکم دارد این. خودش یک حکمی مماثل با حکم قبلی منتها یک حصه و یک رتبه ای از حکم را دارد. بنابراین اینها قائل به تجزیه و تحلیل هستند. حکم که میاید روی موضوع منحل میشود روی اجزاء و به تبع اجزا، مثلا پنجاه پنجاه اینها روی اجزاء قرار میگیرد.

اشکال شهید: میفرمایند این منحل شدن و این تقسیط بر اجزا اینها عقلی است. احکام شرعی بسیط هستند واحد هستند. این طور نیست که ما بتوانیم تیکه تیکه کنیم. یک موضوع میاید و یک حکم هم میرود رویش. و احکام را نمیشود تیکه تیکه کرد وجوب، بسیط است طهارت بسیط است حرمت بسیط است. یک حکم شرعی تا تمام اجزاء موضوعش نیاید اصلاً محقق نمیشود. شما فکر کردید محقق شده نصفش را بردید روی این، نصفش را بردید روی آن. این دیگر خیلی با دقت عقلی شما نگریستید وگرنه در احکام شرعی و موضوعات شرعی باید با نگاه عرفی نگاه کرد و اینجور تجزیه تحلیلها به درد فقه و اصول نمیخورد. این جواب را هم شهید نمیپذیرند.

جواب سوم: هر جزئی از موضوع مرکب، خودش یک موضوع میشود برای یک حکم مشروط. مثلاً جواز اقتداء یا وجوب اقتداء میرود روی تک تک این اجزاء، مشروط به تحقق جزء دیگر. جایز است اقتداء به زید به شرط عدالت. جایز اقتدا به عادل به شرط حیات زید. این طوری تیکه تیکه میکنند. پس استصحاب هر جزئی که ما انجام میدهیم میاید یک حکم مماثلی را برای آن جزء البته به صورت یک حکم مشروط جعل میکند. این گونه جواب داده اند.

اشکال شهید: شما یک حکم مشروط درست کرده‌اید آنکه ما از طریق شارع داشتیم حکم مطلق بود. گفته بود جایز است اقتدا به انسان عادل. اینکه شما درست کردید حکم مشروط از طرف شارع جعل نشده یک حکمی است که خودت ساختی. انتزاعی است. اختراع شماست که آمدی طبق تجزیه و تحلیلت از اینکه یک حکمی بر روی موضوع مرکب جعل شده ساختی و بعد هم به صورت یک قضیه

شرطیه در آوردی. قضیه شرطیه که درآوری تازه میشود استصحاب تعلیقی. یعنی میگویی این حکم بر روی این موضوع به شرط آن میرود. بعد هم در استصحاب باز این شرطیه بودنش را ذکر میکنید. میشود استصحاب تعلیقی. استصحاب تعلیقی هم که همگان قبولش نداشتند. بنابراین بحث اول ما اینجا تمام میشود تنها اشکالش هم مبنای جعل حکم مماثل بود ما اصلا مبنا را قبول نکردیم. پس اصل اینکه ما میتوانیم در اجزاء موضوع مرکب استصحاب کنیم مورد اتفاق است و حرفی در آن نیست.

بحث دوم: شرط اینکه بتوانیم در اجزاء موضوع مرکب استصحاب کنیم این بود که آن جزء خودش دارای اثر شرعی باشد. سوال: ضابطه تشخیص این که چه جزئی دارای حکم شرعی است چه جزئی نیست چیست؟ به بیان دیگر حکم شرعی چه موقع میرود روی ذات جزء مترتب میشود و ما میتوانیم آن را استصحاب کنیم؟ اول شهید میایند نظر میرزای نائینی را مطرح میکنند و بعد طبق آن مطالبشان را ادامه میدهند. مرحوم میرزا نائینی آمدند یک تقسیم بندی برای موضوع مرکب بیان کردند و طبق آن این قضیه ی اینکه چه موقع بر روی اجزاء حکم شرعی میرود را مشخص کردند. فرمودند موضوع مرکب ما سه قسم است قسم اول: اینکه مرکب باشد از یک عرض باضافه محل عارض شدنش(عرض و محل) مثلا عرض عدالت و محل انسان که موضوع ما میشود انسان عادل و حکم شرعی رفته روی انسان عادل. قسم دوم: اینکه موضوع مرکب، مرکب باشد از عدم عرض و محلش. مثل عدم قرشی بودن و یک مرأه (خانم)، مرأه‌ی زن غیر قرشی که حکم دارد برای خودش. قسم سوم: غیر از این دو صورت باشد. غیر این دو صورت باز خودش دو نوع میشود: یا دو عرض بر یک محل واحد آمده‌اند مثل مفتی این محل. مجتهد عادل. مفتی میشود محل، مجتهد میشود عرض اول، عادل میشود عرض دوم. یا اینکه دوتا عرض با دوتا محل آمده‌اند و کنار هم قرار گرفته اند مثل مرگ پدر(موت اب) که مرگ یک عرض است اب محلش است. باضافه اسلام پسر. اسلام هم یک عرض است پسر یک محل دیگر است. دوتا محل دوتا عرض. اینها را که کنار هم بگذاریم نتیجه میشود جواز ارث بردن. پس سه تا موضوع مرکب داشتیم. حالا هر کدام را باید بحث کنیم:

در حالت اول که مرکب از عرض و محلش بود این عرض ما قید است، انسان عادل قید عدالت دارد و این عرض خارج از ذات آن انسان هست. خود این عرض خود این قید خارج است. پس در حقیقت برایند این موضوع مرکب این میشود: انسان مقید به یک امر خارجی. انسان مقید یک طرف است امر خارجی عدالت یک طرف دیگر. وقتی من میگویم انسان مقید این تقیید داخل انسان است. خود قید که عدالت است خارج است. همیشه این طور است. همیشه تقیید داخل موضوع است قید خارج است. پس تقیید داخل موضوع انسان است خود عدالت خارج است. چون این عرض عدالت به عنوان یک وصف برای انسان لحاظ شده و این وصف بیرون است. توصیف داخل است یا تقیید داخل است. پس استصحاب در موضوع انسان مقید به یک چیزی جاری میشود. استصحاب روی موضوع انسان مقید به عدالت جاری میشود. پس میخواهیم این را بگوییم حکم نمیتواند برود روی خود عرض به تنهایی. روی خود عدالتی که هیچ محلی ندارد حکم جواز امامت مستقل بار نمیشود که. روی عدالت که نمیرود. روی انسان مقید به عدالت میرود که به آن میگوییم انسان عادل. پس من اگه بخواهم استصحاب فقط همان عدالت را بکنم فقط همان عرض عدالت به تنهایی بدون اینکه محل داشته باشد، به درد

نمیخورد اثری ندارد. پس در حالت اول استصحاب در اجزاء موضوع مرکب جاری نیست. یعنی بر روی آن قید و جزئی که خارج از ذات است و خودش هم مستقلاً حکم بر آن بار نمیشود.

حالت دوم دقیقا همین است فقط فرقشان این است که آنجا وجود عرض بود اینجا عدم عرض. پس در حالت دوم هم باز تقیید به امر عدمی داخل در موضوع است. میگوییم انسان مقید، خانم مقید به عدم قرشی بودن. الان روی عرض به تنهایی نمیتوانم روی قید قرشی بودن به تنهایی استصحاب جاری کنم. زیرا قید قرشی بودن که محلی نداشته باشد روی کسی ننشسته باشد موضوعی به عنوان مرأه نداشته باشد اثر شرعی ندارد. این هم از حالت دوم.

{*پاورقی(بحث فرعی در حالت دوم) چون بحث عدم قید پیش آمد اینجا، بحث عدم عرض پیش آمد شهید انواع قید های عدمی را برای ما میگویند. ما دو نوع عدم داریم در عالم قیدها و شرطها دو نوع عدم داریم: یکی عدم نعتی و دیگری عدم محمولی. عدم نعتی و عدم محمولی. در عدم نعتی، عدم عرض یا عدم آن قید بما هو قید برای موضوع و محلش اراده شده. یعنی در عدم نعتی همان طور که از اسمش پیدا است یک منعوت دارم. یک محل یک موصوف دارم. میگویم عدم عدالت زید. عدم قرشی بودن هند. همیشه یک موضوع و محلی کنارش وجود دارد. اما در عدم محمولی این طور نیست. عدم محمولی عدم عرض به تنهایی مستقل و جدا از هر گونه موضوع و محلی لحاظ میشود. مثل عدم نعتی نیست که تا موضوع و محلش را تصور نکنیم عدم نعتی نمیاید. در عدم محمولی نه، اصلا میگویم عدم عدالت، عدم علم، عدم فضل، عدم سفیدی...حالا چه کسی و چه چیزی مهم نیست. روی چه چیزی آمده اصلا مهم نیست. در عدم محمولی اصلا به محل و موضوع کار ندارم. اصطلاحاً میگویند این عدم محمولی همان اصل عدم ازلی در کلیه اشیاء است. هر چیزی اصل این است که نباشد. چرا ما این را بیان کردیم ما این دوتا را اینجا گفتیم به خاطر اینکه مرحوم محقق نائینی که مبدع این نظریه است قائل به این است که استصحاب عدم محمولی که بازگشتش گفتیم به استصحاب عدم ازلی است این اثر شرعی ندارد. وقتی اثر شرعی ندارد این را نمیشود استصحاب کرد. پس اگر شک کنیم که یک مرأه(خانمی) قرشی است یا نه استصحاب عدمی قرشی بودن به عنوان اصل عدم ازلی یا عدم محمولی نمیشود کرد. زیرا در این استصحاب عدم ازلی یا عدم محمولی اصلاً ما کاری به موضوع نداریم. در حالی که حکم شرعی رفته روی این موضوع. آن چیزی که حکم شرعی رفته رویش آن موضوع است. یعنی باید حتما عدم قرشی بودنی باشد که رفته باشد روی مرأه و یک موصوفی. یعنی عدم نعتی باشد. پس اگر بخواهیم استصحاب عدم قرشی بودن را بر اساس عدم ازلی که بعضی در استدلالاتشان بیان کردند انجام دهیم، این هیچ فایده و اثری ندارد. بلکه باید اگر میخواهیم استصحاب عدم را بکنیم استصحاب عدم نعتی را جاری کنیم. یعنی با لحاظ آن موضوع ومحل.

ممکن است سوال شود که چرا ما نمیتوانیم استصحاب عدم قرشی بودن بر اساس اصل عدم ازلی بکنیم و چرا فایده ندارد. پاسخ میدهند که زیرا اگر منظور از اجرای استصحاب عدم محمولی یا همان عدم ازلی ترتب حکم شرعی به صورت مستقیم بر روی عدم باشد این ممکن نیست. زیرا خود آن عدم بدون محل و موضوع، اصلاً حکم شرعی ندارد. اگر هم منظور از اجرای استصحاب محمولی یا عدم ازلی این است که ما بیاییم از این راه، اثبات عدم نعتی بکنیم، یعنی بگوییم اصل، عدم عدالت است بعد بگوییم حالا که عدالت نیست پس

زید هم عادل نیست یعنی برسیم به عدم نعتی در حقیقت ادعا بکنیم که این عدم نعتی استمرار دهنده‌ی همان عدم محمولی است یعنی بعد از این که آن مرأه (خانم)آمد و ما اصل عدم را جاری کردیم ملازمه دارد با اینکه این مرأه عادل نباشد،استصحاب عدم نعتی بکنیم، این میشود استصحاب اصل مثبت. اثبات لوازم عقلیه و این حجت نیست. اینکه بخواهید از اصل عدم ازلی عدالت برسید به اصل عدم عدالت زید هرچند عقلی است و میشود ولی این با استصحاب که لوازم عقلی را ثابت میکرد قابل حجیت نیست.}

تا کنون دو حالت را بیان کردیم که وجود عرض و محل، عدم عرض و محل، سومی غیر از اینها بود. دو عرض و یک محل یا دو عرض و دو محل. در حالت سوم دیگر تقیید و عرض ما جزئی از موضوع حکم دیگری نیست. یعنی در حقیقت یکیشان محل و دیگری عرض نیست بلکه نه، دوتا عرض جدا جدا برای هم هستند و این دو عرض نسبت به هم دیگر محل نیستند. مثال: مفتی مجتهد عادل. مجتهد برای عادل بودن محل نیست. عادل بودن برای مجتهد محل نیست. بلکه اینها دوتا عرض هستند برای یک محل دیگر. و چون رابطه شان به صورت تقییدی نیست هیچ کدام محلی برای دیگری نیستند، بنابراین هر کدام برای خودش یک حکم جداگانه دارد و میتوانیم استصحاب آن جزء را داشته باشیم. یا مثلاً آنجا که موت أب است و اسلام پسر، موت أب جداست اسلام پسر جدا است. هر کدام را میتوانم استصحاب کنم. استصحاب عدم موت أب مثلاً، استصحاب عدم اسلام پسر یا نه بقای اسلام پسر. زیرا جدا جدا برای خودش است و احکام خاصی هم برای خودش مترتب است من میتوانم آنجا استصحاب اجزاء موضوع مرکب را بکنم و موردی ندارد. پس بطور کلی اگر بخواهیم نتیجه بگیریم این است که در اجزاء موضوع مرکب ما باید بنگریم که آیا رابطه‌ی بین اجزاء تقییدی هست یا نه. اگر رابطه شان تقییدی است که یکیشان مقید به دیگری است اینجا نمیشود استصحاب اجزاء کرد. اما اگر رابطه شان تقییدی نیست هرکدام جدا هستند بعد کنار هم قرار میگیرند اینجا میشود استصحاب در اجزاء موضوع مرکب کرد.

درس۶۰ ادامه بررسی نکات استصحاب موضوع مرکب ص۵۱۸

ما در مورد استصحاب در اجزاء موضوع مرکب بحث میکردیم. دو بحث رو مطرح کردیم که اصل اینکه ما در اجزا موضوع مرکب میتوانیم استصحاب بکنیم یا نه و اینکه کجاها آن اجزا دارای حکم شرعی هستند. **سومین بحث** ما در مورد اجزای موضوع مرکب داریم این است که شک در بقاء آن اجزا موضوع مرکب که یکی از ارکان جریان استصحاب در آن جزء هست در کجا محفوظ است؟ آن جزئی که در یک موضوع مرکب ما میخواهیم در مورد آن استصحاب بکنیم آن جزء ما دو حالت دارد: حالت اول: اینکه سابقاً معلومُ الثبوت بوده قطعیُ الثبوت بوده و الان ما شک در بقائش داریم. در این صورت به راحتی ارکان استصحاب موجود هستند و ما میتوانیم استصحاب بکنیم. مثل اینکه موضوع مرکب ما مرکب از وجود زید حیات زید باضافه عدالت است که ما این عدالت را که قبلاً بهش یقین داشتیم اگر الان شک داشته باشیم میتوانیم استصحاب بقاء عدالت زید بکنیم و بعد هم حکم شرعی را مثل جواز اقتداء میتوانیم از آن استفاده بکنیم. شرایط استصحاب اینجا به راحتی میتواند جاری شود و اصل استصحاب هم که میتواند جریان پیدا کند. اما حالت دوم این است که آن جز ما سابقاً قطعی الثبوت بود معلوم الثبوت بود ولی الان ما علم به ارتفاعش پیدا کردیم مرتفع شد و با این علم دیگر شک در بقاء معنا ندارد. منتها میتوانیم فرض کنیم که شک در بقائش در طول زمان بر محور زمان در وجود جزئی از این موضوع مرکب است که مشکوک است

الان برای ما. مثلاً فرض کنید که ما حکم انفعال آب را در نظر بگیریم حکم اینکه آب منفعل میشود و نجس میشود. موضوع حکم انفعال آب و نجاست آب مرکب از دو جزء است: یکی آب قلیل آب غیر کر، دوم ملاقات با نجس. وقتی این دوتا جزء کنار هم قرار بگیرند ما میتوانیم حکم انفعال آب را بدهیم. فرض کنید که حالت سابقه‌ی این آب عدم کریت است ولی الان در حال حاضر ما علم به تبدیلش به کر و کریتش پیدا میکنیم. در اینجا دیگر شک دربقاء کریت و عدم کریت معنا ندارد. لکن ما میتوانیم احتمال بقاء حالت سابقه یعنی عدم کریت را بدهیم در زمانی که آب با نجاست ملاقات کرد. یعنی ما اگر زمان را تبدیل کنیم به دو تا محور یکی محور واقعی زمان که ما الان علم داریم که این کر شده و باید معامله کر با آن بکنیم. اما میتوانیم یک محور نسبی و مجازی برای زمان در نظر بگیریم بگوییم آن زمانی که آب با یک نجس ملاقات کرد که میتواند یک ساعت پیش باشد یک روز یا یک ماه پیش باشد. یک زمانی که ما نمیدانیم مثلا کی هست بگوییم در آن زمان شک دارم که این آب کر شده بود یا نه. چون شک دارم اینجا میتوانم استصحاب بقاء عدم کریت بکنم. نه الان، در آن زمانی که آب با نجس ملاقات کرده و من نمیدانم که چه زمان بوده. این را میخواهیم بحث کنیم. پس فرض ما در محور واقعی زمان نیست که الان ما هستیم. ما میخواهیم برویم در محور زمان سفر بکنیم به یک زمانی سفر کنیم که جزء دیگر موجود بوده مثلاً ملاقات با نجس موجود بوده اسمش را میگذاریم زمان ملاقات با نجس، بعد فرض میکنیم ما آلان در آن زمان هستیم. میگوییم در آن زمان شک داریم که آب کر شده بود یا نه خودمان را میبریم در آن زمان و استصحاب بقاء عدم کریت میکنیم در آن زمان. اگر که بتوانیم یک اثر شرعی هم برایش درست کنیم اینجا استصحاب میتواند جاری شود. به این صورت ما قرار است راجع به آن صحبت کنیم.

در این فرض اشکال شده که شما با وجود علم به کریت که الان دارید در زمان واقعی دارید، اصلا دیگر شک در بقاء معنا ندارد که. چرا میخواهیدراجع به آن صحبت بکنید استصحاب کنید. علماء پاسخ دادند که گفتیم که ما باید بین محور اصلی زمان محور واقعی زمان که تا زمان حال هست با محور نسبی زمان محوری مجازی و خیالی زمان نسبت به اجزاء دیگر، نسبت به زمان اجزاء دیگر مثلا در فرض ما نسبت به زمان ملاقات این آب با نجس تفاوت بگذاریم. دو محور است جزئی که میخواهیم استصحاب کنیم مثل همان مثلا کریت و عدم کریت اگر نسبت به محور واقعی و اصلی زمان لحاظ کنیم که متصل به همین زمان فعلی است یعنی زمانی که من علم به کریت پیدا کردم بله اینجا چون علم به ارتفاع عدم کریت داریم علم داریم که این آب کر شد دیگر شک در بقاء معنا ندارد. استصحاب نمیشود کرد. ولی این محل بحث ما نیست. ما گفتیم نسبت به محور مجازی و خیالی زمان آنجا بایدبحث کنیم. در آن زمان مشکوک البقاء است. در زمانی که این آب با نجس ملاقات میکرد که من نمیدانم چه زمانی است آیا در آن زمان کر شده بود یا نه. شک دارم. وقتی شک دارم میتوانم استصحاب کنم. پس در زمان وقوع ملاقات که یک زمانی است قبلاً بوده، ما احتمال بقاء عدم کریت و قلیل بودن میدهیم میشود بیاییم تا آن زمان استصحاب بقاء عدم کریت بکنیم. البته نکته قابل ذکر این است که این استصحاب که ما الان فرضش را کردیم وقتی جاری است که ما به زمان ارتفاع این قلت آب، عدم کریت و زمان ملاقات علم دقیق نداشته باشیم. اگر زمانها را دقیق بدانیم که چه زمان بوده دیگر شکی نیست. پس بحث ما زمانی است که زمانها مجهول باشد. جهل به زمان ملاقات داشته باشیم جهل به زمان ارتفاع قلیل بودن آب و کر بودنش داشته باشیم. برای اینکه بحث را بتوانیم دقیق‌تر پیش ببریم میایند و میگویند که این جهل به زمانها خودش میتواند

سه تا صورت داشته باشد و طبق این سه صورت باهم بحث کنیم. پس چون فرض صحت جریان استصحاب در محور زمان واقعی نشد و ما مجبوریم در محور زمان فرضی و خیالی و نسبی بحثش را بکنیم و حتما باید به این زمانها هم جهل داشته باشیم لازم است صور جهل به این زمانها را تک تک بررسی کنیم.

صور جهل به زمان در اجزاء موضوع مرکب: سه صورت ذکر میشود. **صورت اول:** جایی که جهل ما به هر دو زمان است یعنی هم زمان ارتفاع جزء مستصحب، هم زمان جزء دیگر. مثلا در فرض ما هم به زمان ارتفاع قلیل بودن آب و کر شدن آب من جهل دارم هم به زمان ملاقات آب با نجس و ارتفاع هر دو مجهول است. **صورت دوم:** جهل به زمان ارتفاع، (ارتفاع وقتی میگوییم در فرض ما یعنی ارتفاع قلیل بودن آب و کر شدن) جهل به زمان ارتفاع آن جزء مستصحب فقط، باضافه علم به زمان ملاقات (یعنی ملاقات آب با نجس). **صورت سوم:** جهل به زمان ملاقات و علم به زمان ارتفاع. این سه صورت شد. صورتی هم که علم داشته باشیم گفتیم که استصحاب جاری نمیشود. نظر علما پیرامون جریان یا عدم جریان استصحاب در این سه صورت مختلف است: نظر مرحوم استاد خوئی اینست که در هر سه صورت جهل استصحاب جاری است مگر اینکه دلیلی بر خلافش بیاید. نظر محقق نائینی این است که در دو صورت اول فقط جاری است ولی در صورت سوم جاری نیست. و نظر صاحب کفایه این است که فقط در صورت دوم جاری است. در صورت اول و سوم جاری نیست. باید برویم و دلیل این عزیزان را ببینیم چه هست نقد کنیم.

دلیل قول استاد خوئی: ادعا میفرمودند که در هر سه صورت استصحاب جاری است. استدلال میکنند که چون جزء مستصحب ما یعنی همان بحث ارتفاع قلیل بودن آب و تبدیل به کر شدنش، معلوم نیست که آیا در زمان ملاقات بوده یا نه. مجهول است برای ما. چون اصل این قضیه مشکوک است ما میتوانیم استصحاب کنیم در هر حالتی. حتی اگر زمان ارتفاع این قلیل بودن و تبدیل به کر شدن برای ما معلوم باشد ولی باز ما میتوانیم خودمان را ببریم در آن قطعه زمانی که علم به ارتفاع نداشتیم. بالاخره یک زمانی هست که من علم به ارتفاع نداشتم. ببرم خودم را در آن زمان قرار دهم فرضاً در آنجا بنشینیم شک کنیم و احتمال دهیم به اینکه که آیا ملاقات و عدم کریت با هم دیگر جمع شده‌اند یا نه. یعنی ما قطعات زمانی را جدا جدا فرض میکنیم و خودمان را میبریم در آن قطعه زمانی که شک داریم و در آن قطعه زمانی میاییم یک حکمی را برای اینکه این آب منفعل شده یا نه استصحاب جاری است یا نه این حکم را بررسی میکنیم. پس در هر سه حالت میتوانیم خودمان را ببریم در یک قطعه زمانی قراردهیم و استصحاب را جاری بکنیم.

جواب شهید: شهید میفرمایند که ما باید تفصیلاً این مطالب را بررسی کنیم. اگر زمان ارتفاع معلوم باشد امکان استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات وجود ندارد. زیرا حکم شرعی انفعال آب که بر روی عدم کریت آب رفته بود دو حالت دارد: حالت اول: این حکم مترتب باشد بر عدم کریت در زمان ملاقات بما هو زمان ملاقات. یعنی عدم کریت، موضوع حکم ما میشود بشرط تقید به زمان ملاقات بما هو زمان ملاقات یعنی زمان نسبی. دقت میکنیم. که در این صورت استصحاب جز در هیچ صورتی جاری نیست؛ زیرا قبلاً گفتیم که

شرط اجراء استصحاب جزء این است که بین اجزاء موضوع مرکب تقید یکی به دیگری نباشد و الان ما گفتیم یکی به دیگری مقید است به شرط تقید داریم این حرف را میزنیم این جاری نمیشود.

حالت دوم این است که حکم ما مترتب باشد بر عدم کریت در زمان ملاقات بما هو واقع. یعنی زمان ملاقات به این عنوان مدخلیتی در حکم ندارد. آن واقع مهم است آن اتفاقی که در واقعیت افتاده مهم است. حالا اسمش را می‌خواهی بگذار زمان ملاقات می‌خواهی هرچیز دیگر بگذار. پس موضوع ما دو جزء دارد: یکی عدم کریت و دیگری ملاقات. درواقع این دوتا در یک زمان واقع شدند بدون آنکه بخواهند به هم مقید باشند و رابطه شان تقییدی باشد. خب این‌جا می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. ولی بلافاصله مرحوم شهید می‌فرمایند هرچند ظاهراً همه چیز مناسب است برای جریان استصحاب، ولی ما می‌گوییم در این صورت هم باز استصحاب بقاء جز جاری نیست. زیرا فرض ما این است که زمان ارتفاع معلوم است. آن اول گفتیم. حال که زمان ارتفاع معلوم است چرا می گوییم استصحاب بقاء جز جاری نیست؟ شهید می‌فرمایند به خاطر این‌که شما استصحاب بقاء جزء یا همان بقاء عدم کریت یا بقاء قلیل بودن را به چه منظور می‌خواهید جاری کنید. به دو منظور می‌تواند جاری شود که به هر دو ایراد می گیریم. یک ما بیاییم استصحاب بقاء عدم کریت را به منظور استصحاب بقائش تا زمان خاص یعنی زمان ملاقات بما هو زمان ملاقات جاری کنیم. در این صورت درست است که شک در بقاء عدم کریت تا زمان ملاقات بما هو ملاقات که ما فرض کردیم می‌رسد بله می آید. ولی ما پیش‌فرض مان این بود که این زمان دخالتی در حکم و موضوع نباید داشته باشد. پیش‌فرض مان در حالت دوم بما هو واقع بود. پس نباید دخالتی داشته باشد ما با واقعیت سروکار داریم. لذا استصحاب بقاء عدم کریت بخواهیم مقیدش کنیم به این‌که حتماً در زمان ملاقات بما هو ملاقات باشد اصلاً معنا ندارد. ما با واقع کار داشتیم. پس این منظور اصلاً قابل دفاع نیست. دوم این است که ما بخواهیم استصحاب بقاء جزء کنیم به منظور استصحاب بقاء آن تا آن قطعه زمانی بدون این‌که نظر به زمان ملاقات داشته باشیم. یعنی این‌که اصلاً عنوان زمان ملاقات را کنار می‌گذاریم. یک زمانی است. حال اسمش هر چیزی می‌خواهد باشد من می‌خواهم استصحاب بقائش را کنم تا آن قطعه زمانی که واقع است. در این صورت موضوع حکم عدم کریت هست ولی جزء دیگر معلوم نیست. یعنی ملاقات معلوم نیست. چون فرض کردیم فقط ما نگاه می‌کنیم به قطعه زمان و آنچه که در واقع هست. و درواقع ما نمی‌دانیم حتماً این زمان، زمان ملاقات بوده یا نه شک داریم. شاید زمان ملاقات درواقع همان زمانی باشد که من علم داشتم به زوال و از بین رفتن قلیل بودن آب و تبدیل به کر شدن. شاید آن زمان که کر بوده ملاقات کرده. بنابراین جزء دیگر معلوم نیست و تا جزء دیگر یعنی ملاقات معلوم نباشد صرف استصحاب بقاء عدم کریت تا آن قطعه زمانی اثر شرعی برای ما ندارد. دوتا جزء باید با هم بیایند. تا این‌جا و با رد قول استاد خویی به نظر می‌آید که قول دوم یعنی قول مرحوم نائینی صحیح است که ایشان فرموده بودند در حالت اول و دوم استصحاب جاری می شود. ولی در حالت سوم که الان ردش کردیم جاری نمی‌شود. ولی بعد شهید صدر می‌فرمایند ما باید بگوییم که علاوه بر این‌که در صورت سوم جاری نمی‌شود در صورت اول هم در بعضی از فروض آن استصحاب جاری نمی‌شود.

سوال: در چه فرضی از صورت اول که ما به هر دو تایش جهل داشتیم استصحاب جاری نمی‌شود؟ شهید پاسخ می‌دهند که مثلاً در صورت این‌که ما به هر دو تاریخ و زمان جهل داشته باشیم و زمان تردد ما و شک ما در این دو جزء مطابقت داشته باشند با همدیگر. این‌جا استصحاب جاری نیست. مثال جایی که ملاقات، مردد بین ساعت یک و دو است. ارتفاع عدم کریت هم مردد بین ساعت یک و دو است. در این صورت ساعت دوم، کریت معلوم است. در ساعت دوم حتماً کر شده است. حالا یا در ساعت اول بوده یا در دوم. ولی به‌هرحال در ساعت دوم حتماً کر شده است. به‌هرحال در ساعت دوم کریت معلوم است. خب در این صورت که کریت معلوم باشد می شود مثل حالت سوم که علم به کریت داشتیم. علم به ارتفاع قلیل بودن آب داشتیم. علم به زمان ارتفاع عدم کریت داشتیم و شک در زمان ملاقات که آیا ساعت یک بوده یا دو. دقیقاً مثل استدلال قبلی می‌گوییم استصحاب جاری نمی‌شود. نمی‌شود استصحاب آن جزء یعنی عدم کریت را کرد. زیرا اثر شرعی داشتنش منوط می‌شود به علم ما به ملاقات که آن هم ما علم نداریم و مردد است. پس در حالت سوم نمی‌شود در حالت اول هم نمی‌شود فقط در حالت دوم می شود. کدام عالمی می‌فرمودند که استصحاب فقط در حالت دوم می شود مرحوم آخوند خراسانی. پس تا این‌جا قول مرحوم آخوند خراسانی صحیح به نظر می‌آید. یعنی درصورتی که ما جهل به زمان ارتفاع داریم و علم به زمان ملاقات. در این‌جا می‌توانیم استصحاب عدم کریت را جاری کنیم. لکن شهید می‌فرمایند که ما با مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایه در بعضی نقاط و مصادیق اختلاف نظر داریم.

موارد اختلاف‌نظر شهید با آخوند خراسانی: مثلاً ما قائل به جریان استصحاب عدم کریت در صورت جهل به هر دو زمان هستیم. یعنی همان صورت اول. لکن شهید می‌فرمایند ما گفتیم در بعضی از فروض در صورت اول جاری نمی‌شود وگرنه در بعضی از فروض جاری می شود. من‌جمله این‌که شهید می‌فرمایند ما قائل به جریان استصحاب عدم کریت در صورت جهل به زمان ها و هر دو زمان هستیم لکن به شرط آنکه مدت زمان تردد و شک در زمان ارتفاع قلیل بودن آب گسترده‌تر باشد این مدت زمانش و وسیع‌تر باشد از مدت زمان تردد حدوث ملاقات. یعنی چه؟ مثال: ساعت ملاقات مردد باشد بین ساعت یک و دو. ولی ساعت ارتفاع عدم کریت مردد باشد بین ساعت یک، دو، سه. گسترده‌تر و وسیع‌تر شد. در این صورت که مدت زمان تردد در زمان ارتفاع وسیع‌تر از زمان ملاقات شد در این‌جا محذوری در اجرای استصحاب عدم کریت در زمان ملاقات وجود ندارد. زیرا نهایتاً این است که زمان ملاقات که مردد بین ساعت یک و دو بود ساعت دو باشد. یعنی ساعت دو قطعاً ملاقات صورت گرفته است و باز نهایتاً این است که زمان ارتفاع ساعت سه باشد. چون مردد بود بین یک دو و سه. پس حتماً در سه ارتفاع صورت گرفته است. حال ما در ساعت دو می گوییم ما علم به ارتفاع نداریم. ولی علم به ملاقات داریم. پس می شود احتمال بقاء عدم کریت را در زمان ساعت دو جاری کرد و چون علم به ملاقات هم داریم اثر شرعی هم برای ما خواهد داشت. پس **قول صحیح** در نظر شهید این است که در حالت دوم و بعضی از فروض صورت اول می‌شود استصحاب را جاری کرد. پس قول جدیدی شد. مرحوم خویی می‌فرمودند در هر سه حالت. مرحوم نائینی می‌فرمودند در حالت اول و دوم. مرحوم آخوند می‌فرمودند فقط صورت دوم. شهید می‌فرمایند در صورت دوم و مقداری از صورت اول. این نظر شهید است.

درس۶۱ شبهه انفصال زمان شک از زمان یقین ص۵۲۳

در درس ٦١ ادامه مباحثی که پیرامون استصحاب در اجزاء موضوع مرکب بود را می‌خواهیم ادامه دهیم. یک شبهه ای است در مورد استصحاب در موضوعات مرکب، که باید این شبهه را بیان کنیم و بررسی کنیم که آیا پاسخی برای آن وجود دارد یا نه به نام شبهه انفصال و جدا شدن زمان شک از زمان یقین. تا حالا هر چی استصحاب کردیم می گفتیم یقین سابق شک لاحق. زمان شک و یقین به هم چسبیده بود اتصال داشت. تا حالا نبوده که مثلاً یک فاصله ای بین آنها افتاده باشد. ولی الان ما در این فرض که داشتیم صحبت میکردیم یک مشکلی که ایجاد می شود این است که در بعضی از فرض ها یک حائل و یک مدت زمانی بین زمان یقین سابقمان و شک لاحق مان فاصله می‌اندازد و می‌خواهیم ببینیم که آیا این ضرری میزند به جریان استصحاب یا نه. در مورد استصحاب در اجزاء موضوع مرکب گفتیم اقوال مختلفی بود. نهایتاً مرحوم شهیدآمدند و یک قول را که نزدیک به صاحب کفایه است انتخاب کردند فرمودند در حالت دوم و بعضی از فروض حالت اول ما می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم. اما تفاوت قول مختار شهید صدر با قول مرحوم صاحب کفایه در کجا بود؟ تفاوت این دو قول در این بود که شهید می فرمودند در حالت اول که جهل به هر دو زمان را داریم هم می توانیم استصحاب را جاری کنیم در بعضی از فروض. ولی صاحب کفایه می‌فرمودند به هیچ وجه در حالت اول و سوم نمی‌توانیم. فقط در حالت دوم می توانیم استصحاب را جاری کنیم. مرحوم آخوند خراسانی دلیل اینکه ما در حالت اول نمی توانیم استصحاب را جاری کنیم را به این صورت بیان می کنند که ما نمی توانیم در حالت اول که جهل به هر دو زمان داریم استصحاب جاری کنیم. چون اتصال زمان شک به زمان یقین در آن حالت اول محرز نیست و حتما باید زمان شک و یقین در استصحاب به هم متصل باشد. ولی در حالت اول میبینیم که این احراز نمیشود و منفصل می شود. از ایشان توضیح می خواهیم که این ادعا را توضیح دهند و تفسیر بفرمایند که چرا بین زمان شک و زمان یقین جدایی می افتد. ایشان برای ادعای خودشان دو گونه بیان دارند:

توضیح اول مرحوم آخوند بر عدم اجرای استصحاب در صورت جهل به هر دو تاریخ: ایشان می فرمایند که بیایید فرض کنید که آب که داشتیم مثالش رو میزدیم حالت سابقه‌اش عدم کریت باشد. بعد دو ساعت از این حالت سابقه می‌گذرد و می دانیم که در یکی از این ساعتها کریت و در ساعت دیگری ملاقات با نجس حاصل شده است. پس در یک زمانی کر شده و در یک زمانی ملاقات با نجس انجام شده ولی نمی دانیم کدام ساعت بوده. پس ما علم اجمالی داریم به حدوث کریت و حدوث ملاقات و هر کدام از این ها می توانند ساعت ۱ باشند یا ساعت ۲ .فرض کنید که اگر ملاقات در ساعت دوم بوده باشد حتماً کریت در ساعت اول است. پس من اول یقین به عدم کریت داشتم بعد در ساعت اول یقین به کریت پیدا می کنم در ساعت دوم یقین به ملاقات پیدا می کنم. اگر بخواهیم استصحاب عدم کریت را تا زمان ملاقات جاری کنیم منجر می شود به اینکه زمان یقین به کریت ساعت اول، بین زمان یقین سابق ما به عدم کریت و زمان شک لاحق ما یعنی ساعت دوم که زمان ملاقات است فاصله بیندازد و وقتی این فاصله افتاد و زمان یقین سابق با شک لاحق جدا شد دیگر استصحاب جاری نمی شود. این ادعای ایشان در بیان اولشان است.

پاسخ مرحوم شهید: اولاً شما یک فرض گرفتید و با این فرض شما قطعی گرفتید که فقط همین یک فرض است. انگار شما می گویید که زمان کریت حتماً فاصله انداخته است. در حالی که ما احتمال های دیگری هم داریم. شاید این احتمال شما صحیح نباشد. اول

زمان‌ملاقات باشد بعد زمان کریت. یعنی احتمال اتصال هم هست. زیرا علم به کریت یک علم اجمالی است و علم اجمالی هم فقط در قدر جامع حجت است و نمی تواند زمان واقعی کریت را برای ما اثبات کند. پس این که شما می خواهید بگویید مطلقا زمان شک و یقین از هم منفصل و جدا هستند درست نیست. بعضی فرض ها جدا هستند بعضی فرض ها جدا نیستند. شما تمام احتمالات را باید در نظر بگیرید. ثانیاً بر فرض که کوتاه بیاییم و بیان شما را قبول کنیم اگر بخواهد این بیان و دلیل شما کامل باشد آن وقت دیگر مانع از جریان استصحاب می شود حتی در صورت دوم که خود شما قبول داشتید. یعنی صورتی که ما جهل به زمان کریت داشتیم علم به زمان ملاقات داشتیم. با این استدلال شما اینجا هم نمی‌شود استصحاب جاری کرد. زیرا مثلاً اگر علم به زمان ملاقات داشته باشید جهل به زمان کریت مثلاً اگر علم داشته باشید زمان ملاقات ساعت دو است. پس احتمال دارد که کریت زمان اول باشد. در این صورت دقیقاً مثل همین فرض می‌شود که الان داشتیم می‌گفتیم و شما گفتید استصحاب جاری نمی‌شود. چون احراز اتصال زمان یقین به شک نمی‌شود کرد و بین زمان یقین و شک انفصال شده بود. چگونه شما آنجا نمی آیید این حرف را بزنید اینجا این حرف را بیان میکنید و استدلال را جاری می کنید و می گویید نمی شود. این بیان اول مرحوم آخوند پس نتوانست مدعای ایشان ثابت شود.

<u>تفسیر دوم و بیان دوم مرحوم آخوند بر عدم اجرای استصحاب در جهل به هر دو تاریخ:</u> یک مثال دیگر می زنند ایشان می فرمایند مثلاً ما ظرف و زمان یقین به عدم کریت را بیاییم بگوییم قبل از زوال خورشید است قبل از ظهر است و ظرف و زمان شک ما مردد بین ساعت اول و ساعت دوم بعد از ظهر. حالا این عدم کریت دو اعتبار دارد. این زمان عدم کریت و عدم کریت دو جور میشود فرض کرد: یک یا بیاییم نسبت به قطعات زمانی جدا جدا از هم بسنجیم یعنی به صورت زمانی مستقل از زمان ملاقات فرض کنیم یا بیاییم نسبت به زمان ملاقات ما در واقع لحاظ کنیم و مقیدش کنیم به زمان ملاقات بگوییم اگر در زمان واقعی ملاقات بود نجاست حاصل می شود. به اعتبار اول که آمدیم نسبت به قطعات زمانی سنجیدیم می شود در ساعت اول شک در بقا عدم کریت کرد استصحاب هم جاری است متصل به زمان یقین است. منتها این استصحاب فایده ندارد. زیرا حکم شرعی انفعال و نجاست آب بر روی یک موضوعی مرکب از عدم کریت به اضافه ملاقات رفته بود و تا زمانی که ملاقات نباشد و احراز نشده باشد صرف استصحاب عدم کریت برای ما اثر شرعی نخواهد داشت فایده‌ای نخواهد داشت. اما به اعتبار دوم شک داریم در عدم کریت در زمان ملاقات که آیا این عدم کریت در زمان ملاقات صورت گرفته یا نه. پس زمان شک یعنی زمان ملاقات ما مردد بین ساعت اول و دوم است و این یعنی ما نمی‌توانیم احراز کنیم که حتما زمان شکمان با یقین متصل است شاید جدای از هم باشند. شاید آن زمانی که ملاقات صورت گرفته زمان دوم باشد نه زمان اول. بنابراین اشکال انفصال زمان شک و یقین مطرح می‌شود.

پاسخ مرحوم شهید: <u>اولا</u> اثر شرعی که شما می‌گویید اگر مترتب باشد به عدم کریت مقید به ملاقات، حرف شما درست است که شک دراین عدم مقید به زمان ملاقات فایده‌ای ندارد مگر اینکه ما احراز کنیم حتما این در زمان ملاقات بوده است. ولی اگر دقت کنیم می‌بینیم که صحیح این است که اثر شرعی مترتب است بر عدم کریت و ملاقات به نحو یک موضوع مرکب یعنی بدون لحاظ تقید یکی به دیگری. یعنی هیچکدام به دیگری مقید نباید باشد وگرنه اگر بخواهد تقید باشد گفتیم استصحاب جزء و استصحاب عدم کریت جاری

نمی‌شود. به بیان دیگر عدم کریت بذاته و بنفسه مستقلاً جزء موضوع است و فرقی ندارد در زمان ملاقات باشد یا قبل از آن. بله در زمان ملاقات اگر باشد جزء دیگر موضوع هم می‌آید هر دو با هم جمع می شوند حکم شرعی بر آن بار می شود. پس عدم کریت از زمان زوال خورشید یعنی ظهر تا زمان ملاقات، مشکوک البقاء است هر چند اثر شرعی بالفعل نداشته باشد تا چه زمانی ندارد تا زمانی که این عدم کریت استمرار پیدا بکند تا زمان ملاقات. آن موقع حکم شرعی آن می‌آید. پس استصحاب عدم کریت از حین شک در آن، شروع می شود تا زمان واقعی ملاقات. پس استصحاب عدم کریت متصل به زمان یقین است. چون مناط استصحاب، اتصال زمان مشکوک مستصحب است به زمان یقین. نه اتصال دوره‌ی زمانی ترتب اثر شرعی به یقین. نه اینگونه نیست. ثانیاً این استدلال شما اگر بخواهد واقعاً درست باشد و ما از این اشکالات بگذریم باز مانع می‌شود از جریان استصحاب عدم کریت در صورت دوم که شما میگفتید، یعنی جهل به زمان کریت داشته باشیم علم به زمان ملاقات. در صورتی که خود مرحوم آخوند آن را جایز می دانست. مثلاً زمانی که عدم کریت و عدم ملاقات قبلا معلوم بودند ملاقات بعد از یک ساعت حادث می شود ولی نمی‌دانیم حدوث کریت کی بوده است. در اینصورت استصحاب عدم کریت تا زمان ملاقات، در نزد مرحوم آخوند صاحب کفایه جاری است. با وجود اینکه همان شبهه بالا باز می آید. زیرا شک در بقا عدم کریت، مقید است به زمان ملاقات و فقط وقتی می آید که اینها متصل به هم باشند و آن وقت فایده شرعی پیدا می‌کند که در زمان ملاقات حتماً تصور شود. در حالی که شما می گویید زمان ملاقات یک ساعت بعد از زوال است و نه قبل از آن که صاحب کفایه بخواهد بیاید استصحاب را جاری کند. در حالی که اصلاً مرحوم آخوند این اشکالات را آنجا بیان نمی کند. بنابراین قول مرحوم آخوند به هیچ وجه قابل قبول نیست و حق با شهید است. مباحث استصحاب در اینجا تمام می شود.

درس۶۲تعارض ادله ص۵۲۹

بحث استصحاب بحمد الله تمام شد. الان بحث جدیدی را با عنوان باب تعادل و تراجیح و تعارض بین ادله شروع می‌کنیم. ابتدائاً ببینیم تعارض یعنی چه؟ تعارض مصطلح یعنی تنافی بین دو مدلول دو دلیل. مثلا تنافی بین معنای دو حدیث یا دو آیه. مدلول دلیل چیست؟ مدلول مثلاً یک آیه یا یک حدیث، جعل شرعی است قانون شرعی است و لذا می‌توان گفت تعارض تنافی بین دو جعل است یعنی تعارض در مرحله جعل قانون است. نمی شود از طرف یک شارع واحد دو قانون متنافی جعل شود. پس تعارض، تنافی در مرحله جعل است نه تنافی در مرحله مجعول یا امتثال. با این توضیح نتیجه میگیریم که تعارض مصطلح، فقط بین ادله محرزه می تواند اتفاق بیفتد. زیرا فقط این نوع ادله هستند که مدلول دارند و کاشف از جعل شرعی هستند. بر خلاف اصول عملیه که کاشف از جعل نیستند و کاشفیتی ندارند و فقط یک حکم شرعی ظاهری هستند.

ممکن است کسی اشکال کند که شما گفتید که تعارض بین ادله محرزه و امارات هست بین اصول عملیه نیست. در حالی که ما در بین علمای اصول و فقه می‌بینیم که بسیاری از جاها می‌گویند دو اصل با هم تعارض کرده‌اند. مثلاً دو استصحاب با هم تعارض کردند. پس اینها چیست شما که گفتید بین اصول عملیه تعارضی وجود ندارد. جواب می‌دهیم که منظور از این علما از کلمه تعارض، تعارض مصطلح به معنی تنافی بین مدلول ها در مرحله جعل نمی باشد. بلکه اینها منظورشان از تعارض، تعارض در نتایج این اصول است. چون

هر اصلی یک نتیجه ای را دارد که از حیث تنجیز و تعزیر می‌توانند با هم متنافی باشند. در حقیقت اگر دقت کنیم مرجع و بازگشت تعارض بین دو اصل عملی، برمیگردد به تعارض بین ادله حجیت آن اصلها. نه بین خود آن اصول عملیه. مثلاً وقتی می گوییم دو اصل استصحاب با هم تعارض می کنند یعنی آن روایاتی که دلالت بر حجیت این استصحابها می کردند با هم تعارض دارند و همینطور وقتی می گوییم تعارض بین یک اصل عملی و یک دلیل محرز و اماره برقرار است منظورمان همین است. یعنی بین آن دلیل محرز اماره با دلیل حجیت آن اصل که می تواند آیه باشد یا روایت، تعارض برقرار است.

تعارض بین دو دلیل هیچ گاه نمی تواند بین دو دلیل قطعی اتفاق بیفتد. دو دلیل قطعی الدلاله هیچ وقت نمی تواند تعارض پیش بیاید. زیرا منتهی می شود به قطع ما به وقوع دو متنافی و این محال است و ما نمی توانیم قطع پیدا کنیم یک چیزی هم واجب است و هم واجب نیست. امکان ندارد. پس تعارض بین دو دلیل قطعی محال است. نکته بعد: تعارض بین یک دلیل قطعی و یک دلیل ظنی هم محال است. زیرا وقتی ما دلیل قطعی الدلاله داشته باشیم خواه نا خواه دلیل ظنی ما باطل میشود. از حجیت می افتد. لذا ما می توانیم بگوییم دلیل ظنی معتبر و حجتی نداریم که بخواهد تعارض کند و معارض با دلیل قطعی ما باشد. زیرا تعارض باید بین دو حجت باشد دو دلیلی که حجیت دارند. اگر یکی از اینها از حجیت ساقط شود دیگر تعارضی در کار نخواهد بود. با توجه به این مقدمات، تعارض فقط میتواند بین دو اماره ظنی معتبر اتفاق بیفتد.

این دو دلیل ظنی معتبر سه حالت می توانند داشته باشند:۱- یا هر دو لفظی هستند مثل دو آیه. دو حدیث. یا یک آیه و یک حدیث ۲- یا هر دو غیر لفظی هستند مثل دوتا اجماع. دو تا دلیل عقلی ۳- یا مختلف هستند یکی لفظی و دیگری غیر لفظی است. یعنی یک اجماع و یک حدیث مثلاً با هم تعارض کنند. خود تعارض هم که بین دو دلیل لفظی رخ می دهد می تواند به نحو تعارض مستقر باشد یا تعارض غیر مستقر. تعارض مستقر آن تعارضی است که امکان علاج و درمان ندارد. نمیشود حلش کرد که حال آیا باید بگوییم تساقط هر دو ساقط می شوندیا بگوییم توقف یا تخییر اینها را بعد بحث خواهیم کرد. ولی تعارض غیر مستقر تعارضی است که امکان علاج دارد. می توانیم تعدیل کنیم. یکی از ادله را مثلا تاویل ببریم یک جوری که با همدیگر امکان جمع شدن داشته باشند. مثلاً عام و خاص با هم جمع می‌شوند مطلق و مقید با هم جمع می شوند. این می‌شود تعارض غیر مستقر. در تعارض‌های مستقر که گفتیم امکان علاج ندارد تعارض بین مدلول ها سرایت میکند به تعارض بین دلیلها یعنی دلیل حجیت اینها. زیرا این ثبوت حجیت برای هر دو دلیل است که منشاء تعارض شده است. مثلاً اگردو حدیث حجت باشند ثبوت حجیت برای این دو حدیث توسط مثلاً آیه نبأ یا آیه نفر یا سیره عقلا است که می‌تواند منشاء تعارض باشد. دلیل حجیت هرکدام بیاید حجیت دیگری را نفی کند مثلاً آیه نبا می‌آید می گوید حدیث یک حجت است سیره عقلا می‌آید می‌گوید حدیث یک حجت نیست یا برعکس و خلاصه یکی از اینها باید از حجیت بیفتد تا مشکل حل شود و وقتی ما نمی توانیم یکی از آنها را از حجیت بیندازیم تعارض پیش می آید. در تعارض غیر مستقر که راحت با هم جمع می شدند با هم، دیگر تعارض به مرحله دلیل حجیت سرایت نمی کند هر دو می توانند بر حجیت خود باقی بمانند منتها تعدیل می شوند مثلاً مطلق دیگر مطلق نمی ماند مقید میشود عام دیگر عام نمی ماند خاص می‌شود. ولی هنوز حجیت دارند.به طور کل ساقطش نمیکنیم. در تعارض‌های غیر

مستقر ما تاویل میبریم تعدیل می‌کنیم. این به تاویل بردن و تعدیل همین گونه هم نیست بی دلیل نمی‌شود این کار را کرد. باید بر اساس قاعده باشد. آن قاعده‌ای که به ما کمک می کند ما این دو را به تاویل ببریم و تعدیل کنیم قاعده جمع عرفی است. قاعده جمع عرفی به طور خلاصه یعنی اینکه هر مولایی هر متکلم شارعی می تواند بعضی از کلامش را با بعضی دیگر تفسیر کند و توضیح دهد، تخصیص بزند،تقیید بزند. حالا اگر یکی از این کلام هایش صلاحیت تفسیر کردن و تخصیص زدن را داشت ما به این می گوییم جمع بین ادله به نحو جمع عرفی. مثل جمع بین عام و خاص. حالا ببینیم کجاها امکان جمع وجود دارد کجاها وجود ندارد. اگر دو دلیل ما لفظی باشند خوب امکان تعدیل و تفسیر هست. آیات، روایات. اما اگر دو دلیل ما غیر لفظی باشند یا مختلف باشند یا غیر لفظی در آن باشد بدانیم حتماً تعارض، تعارض مستقر هست و این قواعد جمع عرفی در آن جاری نمی شود. زیرا تعدیل و تاویل گفتیم به واسطه تفسیر کردن است. تفسیر کردن یک دلیل برای دلیل دیگر فقط در محدوده الفاظ ممکن است. الفاظ قابلیت تفسیر کردن و تفسیر شدن را دارد. مثلا اجماع را نمیشود تفسیر کرد دلیل عقلی را نمی‌توان توجیه کرد تفسیر کرد. پس اگر که پای یک دلیل غیر لفظی مانند اجماع و عقل پیش آمد بدانیم که تعارض آنها مستقر خواهد بود. البته چیزهایی هم وجود دارد که شبیه کلام هستند هرچند خودشان کلام نیستند مثل ظهور حالی متکلم، ظهور حالی متکلم هرچند ازجنس لفظ نیست ولی به خاطر ظهورش قابلیت تفسیر را دارد. لذا ملحق می شود به ادله لفظی و می شود آن را تفسیر کرد. مثلاً ظهور حال معصوم علیه‌السلام در اینکه وقتیکه فرض کنید که می رفتند مسجد با پای راست همیشه قدم بر می داشتند در مسجد، این ظهور حالی ممکن است وجوب باشد ولی ما می توانیم آن را تفسیر کنیم و تعدیل کنیم با یک دلیل دیگر که نه واجب نیست مستحب است. زیرا مثلاً میدیدیم اگر کسی در همان لحظه با پای چپ نزد معصوم علیه‌السلام وارد مسجد میشد معصوم علیه‌السلام توبیخ نمیکرد که چرا این کار را کردی. خب این دلالت می‌کند بر اینکه این کار واجب نبوده مستحب بوده است.

درس ۶۳ ورود و تعاض ص۵۳۱

در جلسه قبل مقدماتی را درباره بحث تعارض و انواع تعارض مطرح کردیم. در این درس می‌خواهیم راجع به تفاوت بین واژه ورود و تعارض صحبت کنیم. ورود و تعارض چه تفاوتی با هم دارند؟ تعریف تعارض را گفتیم. ورود به دو شکل می‌تواند محقق شود. می دانیم که در ورود یک دلیل وارد داریم و یک دلیل مورود.

شکل اول ورود این است که دلیل وارد که مقدم هست، محقق یک فرد و مصداق حقیقی از موضوع دلیل مورود باشد. مثلاً دلیل حجیت اماره، دلیلی که می‌گفت اماره ما حجت است مثل آیه نبأ مثل روایات خبر ثقه، این‌ها محقق یعنی به‌وجودآورنده‌ی یک مصداق حقیقی از موضوع دلیل مورود ما هستند. مثلاً دلیل مورود این است: دلیل جواز افتا و فتوا دادن بر اساس حجت. دلیلی که می‌گوید شما باید فتوایتان بر اساس یک حجت باشد من می‌گویم یک حجت به من معرفی کن یک مصداق حجت معرفی کن، الان دلیل حجیت اماره می آید و یک مصداق از آن برای من ایجاد می‌کند. اصطلاحاً می‌گوییم دلیل حجیت اماره وارد است بر دلیل جواز فتوا دادن بر اساس حجت.

شکل دوم ورود این است که دلیل وارد، نافی موضوع دلیل مورود باشد نافی و از بین برنده باشد. دلیل وارد وقتی می آید موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد. مثل دلیل حجیت امارات نسبت به اصول عملیه. وقتی که ما یک اماره معتبر داشته باشیم دیگر موضوع اصول عملیه که شک و تردید بود از بین می‌رود و ما دیگر شک و تردید نداریم و وقتی شک و تردید نداشته باشیم دیگر اصلاً محلی برای اجرای اصول عملیه هم نخواهد بود. اصطلاحاً می گویند دلیل حجیت امارات وارد است بر اصول عملیه. حال با این توضیحاتی که دادیم معلوم می‌شود که ورود، تعارض نیست و این‌ها با هم متفاوت هستند. چون در شکل اول واضح است که تعارض نیست؛ چون تنافی اصلاً وجود ندارد. موجد هست و فردی را به وجود می‌آورد و اضافه می‌کند. در شکل دوم که تنافی داریم تنافی آن‌ها بین مجعول های آن‌هاست نه بین جعل ها و ما گفتیم که تعارض باید تنافی بین جعل ها باشد. پس هر دو دلیل وارد و مورود در اثبات محتوا و مفادشان حجت اند. منتها دلیل وارد مثل اماره معتبر به فعلیت رسید و وقتی به فعلیت رسید دیگر دلیل مورود یعنی اصول عملیه به فعلیت نمی‌تواند برسد وگرنه به محض این‌که اماره مثلاً از بین برود و ساقط شود دوباره دلیل حجیت اصول عملیه به فعلیت می‌رسد. پس درحقیقت هرگاه در یکی از دلیل ها، عدم فعلیت مفاد دلیل دیگر شرط شده باشد به آن ورود می‌گوییم نه تعارض. مثلا در دلیل حجیت اصول عملیه، عدم فعلیت حجیت اماره معتبر شرط شده. اصل عملی وقتی حجت است که ما اماره معتبری نداشته باشیم. به این تعارض نمی‌گویند بلکه به آن ورود می‌گویند. حال که تفاوت بین ورود و تعارض مشخص شد بیشتر راجع به ورود صحبت می کنیم.

شکل دوم ورود این بود که دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را رفع کرده و برمی‌دارد و این رفع کردن و برداشتن موضوع دلیل مورود توسط دلیل وارد خودش بر سه قسم است: قسم اول این است که دلیل وارد، رافع موضوع دلیل مورود باشد به وسیله فعلیت بخشیدن به مجعول خودش. یعنی وقتی که دلیل وارد ما به مجعول خودش فعلیت می دهد خودبه‌خود می‌آید و دلیل موضوع دلیل مورود را برمی‌دارد. یعنی به تعبیر دیگر مفاد دلیل مورود مشروط است و مقید است به عدم فعلیت مجعول در دلیل وارد. مثل دلیل حرمت ادخال جنب در مسجد. حرام است ما جنب را داخل مسجد کنیم. یک وقتی که این به فعلیت می‌رسد موضوعاتش در خارج محقق می شوند و به فعلیت میرسند، می‌آید و موضوع صحت اجیر کردن جنب را برای مکث در مسجد را مرتفع می کند. چون اجاره بر کار حرام جایز نیست و وقتی ادخال جنب در مسجد حرام شد اجاره کردن او هم باطل است. درحقیقت می‌توان گفت که دلیل صحت اجاره مقید بود به این‌که این اجاره ما اجاره بر حرام نباشد. قسم دوم این است که برداشتن موضوع دلیل مورود توسط وارد به وسیله وصول و رسیدن مجعول دلیل وارد هست. یعنی مجعول و محتوای دلیل وارد وقتی‌که واصل شود و برسد به مکلف همین کافی است برای این‌که موضوع دلیل مورود برطرف شود ولو این‌که به فعلیت هم نرسیده باشد. صرف وصول کفایت می‌کند و نیازی به فعلیت در خارج نیست. مثلا دلیل حجیت وظیفه ظاهری حکم ظاهری که به صرف این‌که به دست من مکلف می‌رسد می‌آید و موضوع دلیل قرعه را برطرف می‌کند. موضوع دلیل قرعه چه بود؟ القرعه لکل امر مشکل: مشکل بود یعنی جایی که مشکل بود قرعه‌کشی می‌کنیم. ولی همین که من می‌دانم بینه هست قسم هست نکول هست در دادگاه کلی دلیل هست که قاضی می‌تواند براساس آن حکم دهد همین که می‌دانم اینچنین مواردی هست باعث می‌شود که کار ما به قرعه و قرعه‌کشی نیفتد ولو این‌که هنوز دادگاهی تشکیل نشده و به فعلیت نرسیده. صرف این‌که این قوانین به ما رسیده است باعث می‌شود که ما دیگر سراغ قرعه نرویم. قسم سوم از برطرف کردن موضوع دلیل مورود توسط وارد این است که رفع کردن موضوع به واسطه امتثال دلیل وارد باشد. یعنی به ما رسیده به فعلیت هم رسیده امتثالش هم کردیم. و وقتی دلیل وارد امتثال شد موضوع دلیل مورود برطرف می شود. ولی تا مادامی که دلیل وارد را امتثال نکرده باشیم موضوع دلیل مورود برطرف نمی‌شود. امتثال مهم است. نه وصول نه فعلیت. مثل دلیل وجوب اهم. تصور کنید دوکار اهم و مهم با همدیگر تنافی پیدا کنند. حال دلیل وجوب

آن کار اهم مثلاً نجات غریق وقتی که امتثال شود و ما نجات غریق بکنیم موضوع دلیل وجوب مهم را مثل همان نماز خواندن از بین می‌برد. چون موضوع دلیل آن امر مهم مثل نماز خواندن در وقت، مقید بود به این‌که ما مشغول به امتثال امر مهم‌تری نباشیم. به این صورت این سه قسم ورود را بیان کردیم.

تا حالا هر چه بیان کردیم ورود یک‌طرفه بود. یعنی یک دلیل، وارد بود دلیل دیگر مورود. حال می‌خواهیم جایی را بحث کنیم که هر دوتا هم می‌توانند وارد باشند از یک جهت هم می توانند مورود باشند از جهت دیگر. یعنی هم دلیل اول وارد است هم دلیل دوم وارد است هم دلیل اول مورود است هم دلیل دوم مورود است. به این می‌گویند توارد. یعنی هرکدام از این‌ها می توانند بر دیگری ورود داشته باشند. **صور توارد**: سه صورت برای توارد بیان می‌کنند که دو صورت آن معقول است و یک صورت آن غیرمعقول. ابتدا دو صورت معقول را بیان می کنیم.

صورت اول که معقول است این است که مفعول توارد در هر دو طرف وجود داشته باشد. مثلاً حکم در هرکدام از این دوتا دلیل، مقید به عدم ثبوت حکم در طرف دیگر باشد. دراین‌صورت هرکدام از این دو حکم و دلیل فی حد نفسه به‌تنهایی بدون دیگری ثابت است. پس موضوع هرکدام از این دلیل‌ها فعلاً محقق نمی‌شود چون مشروط به عدم ثبوت حکم طرف دیگر است. مثلاً دو تا ضد را تصور کنیم که در اهمیت یکسان باشند مثلاً دو انقذ الغریق که در اهمیت هم یکی باشند. این‌ها با هم تضاد دارند یکی از این‌ها می‌تواند بر دیگری وارد باشد حکم وجوب انقاذ در هر کدام مقید به عدم ثبوت حکم وجوب انقاذ در طرف دیگر است.

دومین صورت که آن هم معقول است این است که درست است که هر دو تا دلیل قابلیت وارد و مورود بودن را دارند ولی یکی از این ورود ها قوی‌تر است. یکی از ورود ها مقدم بر دیگری است. مثلاً حکم در یکی از این دو دلیل را مقید کنیم به عدم ثبوت حکمی بر خلافش مثل مورد قبلی ولی آن حکم دوم را مقید کنیم به عدم امتثال حکم مخالفش. نه‌فقط عدم ثبوت بلکه عدم امتثال حکم مخالفش. مثلاً حکم به وجوب وفای به نذر. شما نذر کردید که در روز عرفه به کربلا بروید وجوب وفاء به نذر مقید است به عدم ثبوت حکم وجوب حج. اگر حاجی نشده باشی و حج بر تو واجب نشده باشد باید به نذرت عمل کنی. خب خود حکم وجوب حج ثابت است ولو در صورت وجود همان وجوب وفا به نذر. یعنی واجب است که به حج بروی چه حکم وجوب وفاء به نذر باشد چه نباشد. ولی وجوب حج مقید است به عدم امتثال نذر. یعنی اگر امتثال نکنی نذرت را، این وجوب حج می آید. زیرا اگر فرض کنیم که طرف قبل از عرفات که تکلیفی ندارد خود را یک‌جوری قبل از عرفات به کربلا برساند نذرش را امتثال کرده است. فردا که عرفه است و مناسک حج را باید شروع کند نمی‌تواند آن‌جا باشد قدرت ندارد استطاعت دیگر ندارد. بنابراین این‌جا وجوب حج هست ولی مقید بود به عدم امتثال و چون الان او نذرش را امتثال کرده دیگر استطاعتش از دست می‌رود. در این صورت دلیل حکم وجوب حج تام است و مد لولش به فعلیت می‌رسد و بواسطه آن، موضوع دلیل اول که مقید بود، مرتفع می شود. یعنی موضوع نذرش مرتفع می شود. چون مقید بود به اینکه حج بر او واجب نشده باشد. ولی دلیل حکم اول یعنی وجوب وفا به نذر محال است محقق شود. زیرا چه حج را امتثال کند چه نکند صرف وجود حکم وجوب حج، مانع تحقق موضوع حکم اول یعنی وجوب وفا به نذر می‌شود. چون وجوب وفا به نذر مقید بود به این‌که حکمی شرعی مخالفش نباشد. درحالی‌که حکم مخالف یعنی وجوب حج آمده و اگر فرض کنید که بخواهد نذرش را ادا کند نمی‌تواند. چون نظرش بر خلاف امر شرعی است و اگر برود نه می‌تواند نذرش را ادا کند و نه می تواند حجش را برود. اما صورت سوم از توارد که معقول هم نیست و لذا چون معقول نیست از ورود خارج می‌شود و منجر به تعارض می شود، آنجایی است که هرکدام از این دو دلیل

که متوارد هستند مقید باشند به عدم حکم فعلی مخالف خودشان. در این حالت که هر کدام مقید اند به عدم حکم بالفعل مخالفشان، هر کدامشان تنهایی صلاحیت دارند که موضوع طرف دیگر را بردارند و خب هیچ کدام هم بر دیگری ترجیحی ندارند که بگوییم این مقدم است یا آن مقدم است. در این حالت می‌گوییم اصلاً ورود نیست بلکه تعارض است و باید احکام تعارض را جاری کنیم. مثل دو تا خبر ثقه که این‌ها هر کدامشان مقید اند به این‌که یک خبر ثقه‌ی مخالفشان نیاید. چون اگر بیاید نه این حجت است و نه آن حجت. با هم متعارض می‌شوند.

درس۶۴ قاعده جمع عرفی ص۵۳۵

در این درس می پردازیم به قاعده جمع عرفی در تعارض. ما گفتیم که در تعارض غیر مستقر ما می‌آییم تعارض را به نحوی حل و علاج می‌کنیم و این علاج هم بر اساس قاعده جمع عرفی است. این نظریه جمع عرفی چه می گوید؟ این نظریه جمع عرفی می‌گوید که تمام ظهورات کلامی یک متکلم حجت هستند "اصاله الظهور" منتها مطلقا نه، تمام ظهورات کلامی یک متکلم حجت هستند مادامی که متکلم ظهور دیگری را برای تفسیر کلامش و کشف مراد جدی‌اش لحاظ نکرده باشد وگرنه اگر ظهور دیگری لحاظ شده باشد باید طبق همان ظهور دیگر که اسمش قرینه هست ما مراد جدی متکلم را تفسیر کنیم و توضیح دهیم. این قرینه که می‌گویید می‌تواند بیاید توضیح دهد و مراد جدی را کشف کند چند نوع است؟ چهار نوع است:

۱- یا قرینه خاص و شخصی است. یعنی اختصاص دارد فقط به این متکلم. و متکلمان دیگر این قرینه را ندارند. مثل حاکم و محکوم در بحث حکومت. در درس بعدی مفصل حکومت را توضیح می دهیم که متکلم می تواند بیاید و بین کلام هایش حکومت برقرار کند. یک کلام در مقام تفسیر کلام دیگرش باشد. مثل: «الربا حرام» و «لا ربا بين الوالد و ولده» که این «لا ربا بين الوالد و ولده» میاید و در مقام تفسیر «الربا حرام» قرار می گیرد ولی این قرینه‌ای است که مخصوص شارع می باشد و بقیه عقلا از این قرینه استفاده نمی کنند.

۲- قرینه عام و نوعی هست. عرف عقلاء از آن استفاده می کنند. مثل عام و خاص، مطلق و مقید که همه عقلا می‌گویند هر جا عامی داشتیم و خاصی آن را تخصیص می زنیم. هرجا مطلقی بود و مقیدی تقییدش می‌زنیم. مثلاً می گوید:«اكرم العلماء» بعد می گوید: «لاتكرم الفساق من العلماء» همه می‌گویند دلیل اول را باید تخصیص زد تقیید کرد.

دو نوع قرینه دیگر هم داریم قرینه متصله و قرینه منفصله : قرینه متصله قرینه‌ای است که متصل به کلام دارای ظهور اولیه است. یعنی چسبیده به همان کلامی است که ظهور اولیه دارد. قرینه منفصله هم جدای از کلام اول هست. یک بار ما می گوییم: «اکرم العلما» سریع می گوییم: «الا الفساق» این می‌شود متصله. یک بار می‌گویم: «اکرم العلما» چند روز بعد می‌گویم: «لاتكرم الفساق من العلماء» این می‌شود منفصل. حالا فرق بین قرینه متصل و منفصل چیست غیر از این اتصال و انفصالش؟ قرینه متصل می آید از همان اول مانع منعقد شدن ظهور تصدیقی در کلام اول می شود. در حقیقت میاید و جلو انعقاد اولیه ظهور را می گیرد. خودش می شود یکی از بخش‌های ظهور اولیه. «اكرم العلما الا الفساق» از همان اول ظهوری که منعقد می‌شود عام نیست خاص است. در اینجا تعارضی نیست. ما اصلاً یک ظهور

بیشتر نداریم. در این مثال: اصلاً کسی نمی‌گوید «اکرم العلما » با «الا الفساق» تعارض دارد. یک کلام حساب می‌شود یک ظهور هم بیشتر ندارد. آنهم ظهور خاص است. ولی در قرینه منفصله اینگونه نیست. در قرینه منفصله دو ظهور داریم یک ظهور بدوی داریم و یک قرینه. یک تعارض بدوی داریم. چون قرینه منفصله مانع انعقاد ظهوردر کلام اول نمیشود. بله وقتی قرینه آمد آن ظهور اولیه را که منعقد شده بود از حجیت می‌اندازد. ولی ظهور هست هنوز. یک تعارض بدوی هست. ولی از حجیت آن را می‌اندازد. اصطلاحاً می‌گوییم با قاعده جمع عرفی آن را علاج می کند و نمی گذارد این تعارض همینطور ادامه داشته باشد. این انواع قرینه در نظریه قاعده جمع عرفی بود.

درس۶۵ اقسام جمع عرفی و تعارض غیر مستقرص۵۳۷

جمع عرفی و تعارض غیر مستقر: در درس قبلی گفتیم که در جمع عرفی یا قرینه خاص داریم یا قرینه عام. یکی از قراین خاص بحث حکومت است. حکومت یعنی: رابطه تفصیلی بین دوتا دلیلی که در ظاهر با هم تعارض دارند. منتها تعارض آنها غیر مستقر است و قابل علاج است. یکی از دلیل ها که دلیل حاکم نام دارد می آید و موضوع یا محمول دلیل دیگر که اسمش محکوم است را بازتعریف می کند تفسیر می کند و یک فردی را به آن اضافه می کند یا از آن یک فردی را کم می کند. به این صورت آن را تفسیر می کند. مثلاً فرض کنید دلیل حرمت ربا «حرم الله الربا» با حدیثی که میگوید: «لا ربا بین الوالد و ولده». الان اینجا دلیل «لا ربا بین الوالد و ولده» میاید و می‌گوید آن ربایی که گفتیم حرام است شامل ربا بین والد و ولد نمی شود. این اجمالاً خود حکومت.

اما علت تقدیم دلیل حاکم بر محکوم و ملاک و ضابطه این مقدم شدن چیست؟ بحث ما این است. در این رابطه دو نظریه مطرح می شود یکی **<u>نظریه محقق نایینی</u>** که می گوید دلیل تقدیم حاکم این است که در حقیقت اصلاً تعارضی بین آنها وجود ندارد. زیرا دلیل حاکم مفاد دلیل محکوم را نفی نمی کند. بلکه یک مطلب جدید یک تفسیر جدید برای آن اضافه می‌کند. برای توضیح بیشتر می‌فرمایند: مفاد دلیل محکوم یک قضیه شرطیه‌ی معلق است. مثلاً وقتی می گوییم: «الربا حرام» مثل این است که بگوییم: «اذا کانت المعامله ربویا فهی محرمه» این یک قضیه شرطیه است. هر قضیه شرطیه ای صرفاً می آید و تعلیق و شرطیت را اثبات می کند. ولی عهده دار اثبات شرطش نیست که آیا شرطش آمده است یا نه. می‌گوید اگر ربوی شد حرام است ولی نمی گوید شده است یا نه. ولی قضیه حاکم یک قضیه غیر شرطیه منجز است. مودایش هم نفی همین شرط است می‌آید می‌گوید این شرط نیامده است. این معامله بین ولد و والد، ربوی نیست. بنابراین وقتی شرط نیاید مشروط هم نیست حکم نیست پس حرام هم نیست. آیا این درست است؟ یا نه؟

<u>پاسخ مرحوم شهید:</u> این نظریه صحیح نمی باشد. چون موضوع دلیل حرمت ربا، ربای واقعی است «حرم الله الربا» ربای واقعی را دارد می گوید. چه شما ادعائاً آن را نفی بکنید و چه نفی نکنید. دلیل حاکم هم که می‌آید می‌گوید: «لا ربا بین الوالد و ولده» صفت ربوی بودن را حقیقتا نفی نمی کند ادعائاً نفی می کند. پس شرط یعنی ربوی بودن وجداناً محرز است. ولی ادعائاً نفی شده است تعبداً نفی شده است پس ما عاقبت تعارض را داریم. باید این تعارض را به نحوه دیگری علاج کنیم. این نظر را قبول نمی کنند.

نظریه دوم: تعارض بین حاکم و محکوم وجود دارد ولی تعارضش غیر مستقر است و به خاطر قاعده جمع عرفی حل می شود و دلیل حاکم مقدم می شود بر دلیل محکوم. زیرا دلیل حاکم نظارت دارد بر دلیل محکوم و این نظارت تفسیری ظهور دارد در این که متکلم، آن دلیل حاکم را به عنوان تفسیر کلامش آورده است. پس دلیل حجیت ظهور یعنی سیره عقلاء، دیگر شامل ظهور دلیل محکوم نمی شود ظهورش را حجت نمی داند. زیرا ما بر خلاف این ظهور قرینه داریم. حالا اگر این قرینه ما متصله بود گفتیم اصلاً جلو انعقاد ظهور دلیل محکوم را می‌گیرد و از همان ابتدا تعارضی نیست. ولی اگر این قرینه منفصله بود یک ظهور ابتدایی منعقد می‌شود تعارض بدوی پیش می آید ولی بعداً این ظهور از حجیت می افتد و اینها با هم جمع می شوند. پس این نظارت تفصیلی دلیل حاکم بر دلیل محکوم ملاک تقدیم حاکم بر محکوم است. این نظارت با انحاء مختلفی می‌تواند ثابت شود.

انواع نظارت :یکی: اینکه حاکم در مقام تفسیر دلیل محکوم مستقیما بگوید تفسیر این دلیل این می شود. یعنی مستقیم بیاید و بگوید مثلاً متکلم بگوید منظورم این بود. دوم: دلیل حاکم در مقام نفی موضوع حکم دلیل محکوم باشد نفعش هم نفی ادعایی است و به دنبال این نفی ادعایی حکم منتفی می‌شود که مثالش همان «لا ربا بین الوالد و ولده» می‌باشد. سومی این است که فهم عرفی از دلیل حاکم این است (یعنی عرف این را می فهمد) که دلیل محکوم در یک رتبه‌ای سابق نسبت به آن وجود دارد و این دلیل حاکم همیشه رتبه مقدمی دارد مثل حکومت دلیل لاضرر بر ادله احکام که این دلیل «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» در تمام واجبات و محرمات و مستحبات و مباحات و مکروهات حکومت دارد و مقدم است و همه باید بر اساس این تفسیر بشوند.

تفاوت بین این دو در نظریه که گفتیم چه بود. دو تفاوت در اینجا بیان می کنند یکی اینکه حکومت دلیل حاکم بنابر نظریه دوم که نظریه خود شهید بود متوقف است بر اثبات آن نظارت تفسیری، بنابراین تا وقتی این نظارت نباشد حکومتی هم نیست. ولی بنابر نظریه اول یعنی محقّق نائینی دلیل حاکم نیازی به این نظارت تفسیری ندارد مثل ورود می‌ماند مقدم است. تفاوت دوم اینکه نظریه شهید نظریه دوم شامل جاهایی که لسانش، لسان نفی موضوع دلیل دیگر نیست هم می‌شود. مثلاً همین لاحرج و لاضرر که اصلاً لسان این لاحرج و لاضرر این نیست که بخواهند موضوع ادله دیگر را بردارند کاری به آن ندارند. میایند حکم را بر می دارند. ولی نظریه اول فقط مواردی را می‌تواند توجیه کند که لسان آن لسان نفی موضوع دلیل دیگر باشد مثل همان «لا ربا بین الوالد و ولده» مثلاً یا فرض کنید «لاربا بین الزوج و الزوجه» و « لا شک لکثیر الشک» و امثال این. خوب این بحث حکومت به عنوان یکی از قرائن خاص تمام شد.

قرینه عامه ای که راجع به آن بحث می کنیم نام آن **تقیید** است. حکومت قرینه خاص بود الان می‌آییم سراغ قرینه عام که یکی از آنها تقیید است. دلیل تقیید اقسامی دارد که این جا سه قسم آن را ذکر می کنند. اول اینکه لسانش یعنی لسان دلیل تقیید نسبت به مطلق لسان تقییدی باشد بیاید و قیدش بزند، لذا باید یک جور نظارت و تفسیر دارد نسبت به دلیل مطلق و می‌توانیم زیرمجموعه حکومت قرارش دهیم. مثلاً بگوییم «اکرم العلماء» بعد می‌آییم و قید می زنیم «اکرم العلماء العدول» یا «الا الفساق» این می آید در حقیقت آن را تفسیر می کند که منظور از فقها عدول بوده، نه فقهای فاسق.

دومین نوع دلیل تقیید، آن که مفادش ثبوتی است یعنی همان سنخ حکمی که در دلیل مطلق هست همان را می آید ثابت می کند منتها برای یک موضوع مقید. مثلاً یکی می گوید:« اعتق رقبه» دلیل مقید میگوید: «اعتق رقبه مومنه» یک قید به آن اضافه می‌کند. در این صورت دو حالت دارد یا ما علم به وحدت حکم بین این دوتا نداریم یعنی احتمال می‌دهیم اینها دو حکم هستند دو تا رقبه را باید آزاد کند، اینجا دیگر تعارضی نیست دوحکم است. یا علم به وحدت حکم داریم که در این صورت تعارض پیش می آید و باید این دو را جمع کنیم و حمل مطلق بر مقید کنیم. در اینجا یک عده ایراد می گیرند که دلیل تقیید حتی اگر منفصل همین جا بیاید اصل ظهور مطلق را از بین می برد. ما گفتیم که اگر قرینه منفصل بیاید فقط حجیت را از بین می برد اینها می گویند اصل ظهور را از بین میبرد. مبنای این ها فرق می‌کند برمبنای کسانی است که میگویند قرینه حکمتی که در اطلاق است و اساس اصاله الطلاق بود آن متقوم بر عدم ذکر قید مطلقاً است یعنی یکی از قرائن حکمت این است که مطلقا قیدی ولو منفصله ذکر نشده باشد. اگر ذکر شد می آید اصل ظهور را از بین می برد که شهید اصلاً این مبنا را قبول ندارد و می گوید قرینه منفصله اصل ظهور را از بین نمی برد فقط حجیت آن ظهور ابتدایی را می آید ساقط می کند. این دو حالت از تقیید را گفتیم. سومی هم این است که مفاد دلیل تقیید اثبات حکمی متضاد برای حصه و مصداقی از آن مطلق باشد. مثلاً مطلق ما میگوید: «اعتق رقبه» بعد مقید ما می‌گوید: «لا تعتق رقبه کافره» که آمده یک حکم ضدی را برای یک حصه ای یعنی رقبه کافر اثبات کرده است. البته این جا بنابراین که نهی ما در خطاب دوم نهی تکلیفی باشد تعارض پیش می‌آید. اما اگر ارشادی باشد و ارشاد به مانعیت کفر از تحقق عتق بکند در این صورت میرود جزو همان قسم اول قرار می گیرد. تفاوت این قسم، یعنی قسم سوم با قسم دوم این است که اینجا تعارض هست به هر حال دیگر نیازی نیست که ما علم به وحدت حکم داشته باشیم به هر حال هر موقع تعارض پیش آید ما حمل مطلق می‌کنیم بر مقید.

درس۶۶ تخصیص ص۵۴۱

به یکی دیگر از قرینه های عمومی در قاعده جمع عرفی به نام تخصیص میرسیم. ما در تخصیص یک عام داریم یک خاص و خاص هم مثل مقید بر سه قسم است: یک: خاص ما یا ناظر بر دلیل عرفی است یک نوع نظارت تفسیری دارد مثل «اکرم العلما الا الفساق» یا « اکرم العلماء لا تکرم الفساق» بسته به اینکه قرینه متصل باشد یا منفصل. دوم اینکه خاص ما عهده‌دار بیان همان سنخ حکم عام برای دایره محدودتری به نام اخص هست. مثل «اکرم کل فقیر» بعد همان حکم را در مورد یک دایره اخصی ثابت کنیم بگوییم «اکرم الفقیر العادل» سوم این است که خاص ما عهده دار اثبات حکم نقیض عام برای بعضی از حصه هاست. مثلاً «اکرم کل عالم» بعد بگوییم: «لاتکرم النحوی یا الاصولی» خب قسم اول که گفتیم زیر مجموعه حکومت قرار میگیرد بخاطر آن نظارتی که بود. قسم دوم هم یا ما وحدت حکم را احراز می کنیم یا نه. اگر وحدت حکم احراز شد تعارض پیش می آید. ما باید خاص را برعام مقدم کنیم. یا اگر وحدت حکم احراز نشد اصلاً تعارضی نیست دو حکم جداگانه هستند. قسم سوم هم که تعارض حتماً به وجود می آید و ما باید حمل عام برخاص بکنیم و باز می گوییم اگر این خاص ما قرینه متصل بود از همان اول جلو انعقاد ظهور عام را می‌گیرد و اگر قرینه منفصل بود نه ابتدا یک ظهور بدوی برای عام هست بعد حجیتش را ساقط میکند.

حالا سوالی که مطرح است این است که قرینیت خاص برای عام به چه ملاکی است؟ آیا به ملاک اخصیت خاص برای عام است؟ یا به ملاک اینکه خاص ظهور قوی تری نسبت به عام دارد اظهریت؟ پس یا ملاک اخصیت یا ملاک اظهریت کدام یک؟ چون ظهور خاص در مورد خودش همیشه قوی تر از ظهور عام در شمولیت است. حالا چه فرقی می‌کند که این ملاک چه باشد؟ ثمره اش جایی است که استخراج حکم از دلیل خاص متوقف باشد بر ملاحظه یک ظهور دیگری غیر از ظهور اخصیت و خاص در مورد مصادیقش و ممکن است آن ظهور دیگر ظهور اقوایی نباشد برای همین برای ما مهم است که ملاک چیست. مثلاً فرض کنید یک عامی یک خاصی داریم عام می‌گوید که «لا یجب اکرام الفقیر» اکرام هیچ فقیری واجب نیست. بعد خاص ما می‌گوید «اکرم الفقیر العالم» این تخصیص زدن ما متوقف بر این است که خاص مان ظهورش اقوی باشد آنهم دو تا ظهور اقوی باید داشته باشد. یکی ظهور اقوی در شمولیت نسبت به فقیر عالم، دوم ظهور صیغه امر در وجوب. هر دو باید اقوی باشد. اولی که اقوی است ظهور در مورد خاص. ولی دومی که ظهور صیغه امر در وجوب باشد قوی تر از ظهور لایجب همیشه نیست. بالاخره ملاک چیست؟

شهید می‌فرماید طبق قاعده جمع عرفی و سیره عقلاء ملاک قرینه بودن خاص برای عام همان اخصیتش است. یعنی قدرت تفسیر خاص نسبت به عام و عرف هم همین را می فهمد. البته خب قبول داریم که اگر ظهور اقوایی هم داشته باشیم همیشه ظهور اقوی بر ظهور ضعیف‌تر مقدم است آن را هم قبول داریم. ولی ملاک اصلی همان اخصیت است. حالا مراد از این اخصیت چیست؟ دو نوع اخصیت داریم چه نوع اخصیتی مراد است؟

انواع اخصیت : یکی اخصیت هنگام مقایسه بین مفاد دو دلیل عام و خاص در مرحله دلالتشان. دوم اخصیت هنگام مقایسه در مقام حجیتشان. کدام مد نظر است؟ در مرحله دلالت یا در مرحله حجیت؟

توضیح می خواهد که اینها با هم چه فرقی دارند. با یک مثال توضیح می دهیم اگر ما دوعام متعارض داشته باشیم «یجب اکرام الفقرا» این عام اول. دو «لایجب اکرام الفقرا» اینها با هم تعارض دارند. حال اگر یک مخصصی بیاید برای عام اول. مخصص عام اول بیاید بگوید «لایجب اکرام الفقیر الفاسق» مخصص عام اول است. اگر این مخصص متصل باشد جلوی انعقاد ظهور عام را در عمومش می‌گیرد و ظهورش را منحصر می کند درغیر فاسق. نتیجه اش می شود «یجب اکرام الفقیر العادل». ولی الان این را با عام دوم با هم بسنجیم یعنی «لایجب اکرام الفقرا» این دو عام و خاص می شوند. وقتی عام و خاص شدند عام دوم تخصیص می خورد. ولی اگر آن خاصی که برعام اول آمده بود مخصصش منفصل باشد ظهور عام اول منعقد می شود ابتدای کار. ولی این خاص قرینه ایست که موجب سقوط حجیت این ظهور عام اول در فقیر فاسق می شود. در این هنگام اگر عام اول را با عام دوم از زاویه مدلول لفظی مقایسه کنیم هر دو عام هستند متعارض هستند هیچ کدام اخص از دیگری نیست. ولی اگر بخواهیم از زاویه مدلول در مرحله حجیت و بعد از اینکه قرینه منفصل آمد و حجتش را ساقط کرد مقایسه کنیم عام اول اخص از عام دوم می شود. زیرا عام اول به خاطر سقوط حجیتش در مقداری از آن مدلول خودش منقلب می شود به یک خاص. انقلاب نسبت پیدا می کند نسبتی که قبلاً تعارض بود انقلاب پیدا می کند عام و خاص می شود

نسبت به عام دوم. به این نظریه انقلاب نسبت، نظریه **محقق نائینی** هم می گویند چون ایشان قائل به این مطلب هستند و نظریه اول را مرحوم **صاحب کفایه** قبول دارند که ما فقط باید به مرحله مدلول لفظی نگاه کنیم ولی محقق نائینی می گوید نه ما باید به حجیت نگاه کنیم انقلاب نسبت را لحاظ کنیم. حال کدام درست می‌گویند؟

دلیل محقق نائینی برای اینکه ما باید مرحله حجیت را نگاه و انقلاب نسبت را لحاظ کنیم این است که هنگام مقایسه تعارض بین دو عام باید آن مقداری ازعام را داخل در معارضه کنیم که حجیتش هنوز باقی است. زیرا یکی از شرایط تعارض این است که باید حجیتش باقی باشد پس وقتی از حجیت افتاد ما نمی‌توانیم آن حالت قبلی را لحاظ کنیم. پس حجیت اینجا مهم می‌شود. **جواب مرحوم شهید**: درست می فرمایید از شرایط تعارض این است که بیاییم حجیت این طرفین تعارض را لحاظ کنیم. منتها بحث از شرایط تعارض یک بحث است، منتها الان ما بحثمان این نیست الان بحثمان مشخص کردن ملاک قرینیت خاص برای عام است و این ملاک قرینیت باید بر اساس یک بنا و سیره عرفی پایه ریزی شود که اخص را بر اعم همیشه مقدم می اندازد. در نظر عرف هم با این دقتی که شما نگاه کردید که انقلاب نسبت رخ بدهد، به این ادله نگاه نمی کنند صرفاً با همان مدلول لفظی و نگاه ظاهری اولیه بررسی می کنند و لذا ما ملاک مان را میگذاریم روی همان مدلول لفظی اولی و دیگر این دقت را نداریم که کجا حجت است و کجاها حجت نیست. این هم البته بر اساس تسامح عرفی است و فعلاً بحث ما در مورد تعارض نیست.

درس۶۷ احکام عامه للجمع العرفی ص۵۴۴

در این درس احکام عمومی مربوط به متعارضین را بررسی میکنیم.

حکم اول: این دو دلیل متعارض ما باید یا لفظی باشند مثل دو آیه یا دو حدیث، یا در حکم لفظ باشند مثل ظهور حالی متکلم. دوظهور حالی با هم تعارض بکنند. همچنین این دو دلیل لفظی ما باید از طرف یک متکلم واحد باشند. مثلاً از طرف یک شارع باشد. یک پیامبر یک امام یا اگر هم از طرف دو متکلم است یا از دو امام معصوم علیه‌السلام است باید جهت واحد داشته باشند یعنی موضوع آنها یکی باشد جهت صدور، شرایط موضوع و حکم یکی باشد فقط خود حکم ها با هم تنافی داشته باشند. آن موقع می شود تعارض. **حکم دوم**: در قاعده جمع عرفی نباید علم اجمالی داشته باشیم به عدم صدور یکی از اینها. اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی از اینها جعلی است و سند آن مشکل دارد دیگر تعارض بین سندهای آن هاست نه دلالت آن ها. و ما می‌دانیم که قاعده جمع عرفی برای علاج تعارض دلالت و مدلول است نه سند. در تعارض سندها باید از طریق علم رجال، سند را درست کنیم یا سند یکی را رد کنیم.

حکم سوم: در کلام های متعارض ما ٤ حالت را می‌توانیم داشته باشیم: حالت اول: اینکه صدور هر دو قطعی باشد. مثل ایه قران اینجا تعارض به دلیل حجیت ظهور در هر دو سرایت می‌کند و ما باید طبق قاعده جمع عرفی بیاییم آن قرینه را بر ذی القرینه مقدم کنیم. مثلاً خاص را برعام و مقید بر مطلق مقدم بکنیم و آن که قوی‌تر است را انتخاب کنیم. حالت دوم: صدور هر دو ظنی باشد. مثل دو خبر واحد.

در اینجا تعارض نه در دلیل حجیت ظهورشان استقرار پیدا می‌کند، نه در دلیل حجیت سند آن ها. در دلیل حجیت ظهور که گفتیم چون همیشه ظهور ذی القرینه از بین می‌رود و فقط ظهور قرینه است که باقی می ماند. در دلیل حجیت سند هم استقرار پیدا نمی‌کند این تعارض و هر دو تا دلیل سند شان معتبر باقی می ماند. چون مفاد دلیل تعبد به سند یعنی ما باید به مفاد عرفی که قواعد محاوره عرفی آن را برای هر کدام از آن دو کلام معین می‌کند تمسک کنیم و این مفاد بر اساس سیره عقلا است یعنی دلیل حجیت ظهور برای هر دو مشخص میشود. حالت سوم قرینه ما قطعی الصدور باشد ذی القرینه ما ظنی الصدور باشد. یک آیه و یک خبر واحد با هم تعارض کنند. اینجا سند هردو معتبر است ولی مدلول ذی القرینه تعدیل می‌شود بر اساس قرینه. ما باید بیاییم قرینه را مقدم کنیم. یا تقییدش بزنیم یا تخصیصش بزنیم. حالت چهارم قرینه ما ظنی الصدور باشد ذی القرینه قطعی الصدور. مثلاً یک خبر واحد بخواهد قرینه باشد برای آیه قرآن. در اینجا گفته شده که ظهور ذی القرینه چون یک اماره است معارضه ای با صرف صدور قرینه ندارد تا بتوانیم با جمع عرفی ظهور قرینه را مقدم بکنیم. بلکه ظهور ذی القرینه یعنی همان آیه قرآن با مجموعه‌ی مرکب از سند قرینه یعنی سند خبر واحد به اضافه ظهور این خبر واحد با هر دو تایشان تعارض دارد. زیرا در باقی ماندن ظهور این ذی القرینه یعنی آیه قرآن، منتفی شدن یکی از سندها یا ظهور خبر واحد کفایت می کند. همین که منتفی شود بس است. پس چه سند قرینه چه ظهورش هر کدام منتفی شوند ظهور ذی القرینه و این آیه ما ثابت می شود و صرف اینکه یکی از اجزاء مجموع مرکب یعنی ظهور قرینه، حق تقدیم دارد باعث حق تقدیم مجموع مرکب قرینه، یعنی هم سند هم ظهور نمی‌شود و باید هر دو حق تقدیم داشته باشند.

در نتیجه اشکال شده است که آیا ما اصلاً میتوانیم یک عام کتابی و قرآنی را باخبر واحد که ظنی است تخصیص بزنیم یا نه؟ بعضی گفتند نمی‌شود. شهید جواب می‌دهند که موضوع دلیل حجیت ظهور مشروط است به عدم صدور قرینه ای برخلافش، دلیل تعبد به سند قرینه اثبات می‌کند که چنین قرینه ای بر خلاف موجود است. پس دلیل تعبد، باعث منتفی شدن موضوع دلیل حجت ظهور می شود بر آن حاکم می‌شود. پس تخصیص جایز است مشکلی ندارد. بله یک مشکل دیگری پیش می‌آید آن هم در تخصیص عام قرآنی به واسطه خبر واحد به خاطر اینکه دلیل تعبد به سند این خبر واحد شامل خبرهای واحدی که مخالف قرآن باشند نمی‌شود. زیرا ادله حجیت خبر واحد مقید بودند به اینکه فقط خبر واحدی حجت است که مخالفت با قرآن نداشته باشد از این جهت می توانیم بحث کنیم. ان شاءالله در درس های بعدی بحثش خواهد آمد.

درس۶۸ نتایج جمع عرفی نسبت به دلیل مغلوب ص۵۴۷

نتایج جمع عرفی نسبت به دلیل مغلوب یعنی دلیلی که مغلوب شده یا به تعبیر دیگر دلیلی که حجیتش کم و زیاد شده یا ساقط شده است. مثلاً اگر ما یک عام داشته باشیم یک خاص، آن دلیل خاص می‌شود غالب و دلیل عام که حجیتش تغییر پیدا کرده می شود دلیل مغلوب. ما گفتیم وقتی که قاعده جمع عرفی را جاری می کنیم مثلاً بین یک عام و خاص می‌آییم خاص را مقدم بر عام می‌کنیم آن افرادی که این قرینه خاص ما شامل آنها می شود از تحت افراد ذی‌القرینه یا عام خارج میشود. ولی افرادی که باقی می‌مانند تحت شمول حکم عام یا ذی‌القرینه باقی می مانند. مثلاً: اگر داشته باشیم «اکرم الفقرا» این عام ما باشد بعد خاص می‌گوید: «لاتکرم الفقیر الفاسق»

فاسق‌ها از تحت عام خارج می‌شوند ولی عادل‌ها همچنان تحت عام باقی می‌مانند. پس عموم ما در بعضی از افراد یعنی افراد عادل هنوز حجت است. اما وقتی یک افرادی داشته باشیم مصادیقی مشکوک، شک داریم آیا این قرینه خاص ما مثلاً شامل آنها می شود یا نه باید چه کار کنیم؟ در موارد شبهه ناک باید چه کار کنیم؟ من نمی‌دانم فاسق هست یا نه چیکارش کنم؟ ما دو نوع شبهه داریم:

قسم اول شبهه مصداقیه : این که شک ما در شمول این قرینه یا همان خاص ما از نوع شبهه مصداقیه است یعنی شک در مصداق بودن است. نمی‌دانیم آن عنوانی که در قرینه خاص اخذ شده است شامل این فرد مشکوک میشود یا نه. مثلاً داریم «اکرم کل فقیر» بعد خاص می‌گوید: «لاتکرم فساق الفقرا » ما شک داریم در فسق زید آیا زید فاسق است یا نه؟ آیا در شبهه مصداقیه خاص می توانیم به عموم عام تمسک کنیم بگوییم این مورد مشکوک هم‌چنان تحت عموم عام است و باید اکرامش کنیم یا نه؟ پس عنوان مسئله هست **تمسک به عموم عام در شبهه مصداقیه خاص**. دو نظر در این جا وجود دارد نظریه اول می گوید: که مصداق بودن این فرد مثل زید برای عام مثلا فقیر، قطعی است. پس دلالت این عام بر وجوب اکرام زید محرز است بالاخره زید فقیر است و باید اکرامش کرد «اکرم کل فقیر» ولی دلالت خاص بر خلاف عام محرز نیست مشکوک است و به خاطر اینکه ما علم به انطباق این عنوان فاسق بر زید نداریم نمی‌توانیم تخصیص بزنیم. بنابراین می‌شود به همان عموم عام که علم داشتیم و قطعی بود عمل کنیم.

نظریه دوم می‌گوید: نخیر جایز نیست تمسک به عموم عام کنیم در این جا، زیرا منظور شما از تمسک به عموم عام چیست؟ اگر بخواهیم وجوب اکرام زید را که مشکوک است بنا بر فرض عدم فسقش ثابت کنیم، نمی‌توانیم. زیرا ما الان در فاسق بودنش شک داریم، اگر هم بخواهیم وجوب اکرام زید حتی تا در حالت فاسق بودن ثابت کنیم باز هم نمی توانیم. زیرا یک دلیل خاص اقوی داریم که قرینه ماست برای اینکه بگوید خیر فاسق را نباید اکرم کرد. اگر بخواهیم وجوب بالفعل اکرام را برای زید ثابت کنیم و بگوییم این وجوب اکرام برای زید به فعلیت رسیده قطع نظر از اینکه فاسق است یا نه اینجا نیازمند این هستیم که تمام شرایط و قیود و آنچه که دخیل در وجوب اکرام است را باید احراز کنیم. یکی از آنها هم عدم فسق است که محرز نیست برای ما و نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم و از این مهمتر این است که مفاد دلیل، صرف جعل وجوب اکرام است ولی اینکه آیا الان به فعلیت رسیده یا نرسیده این مجعول ما، این وجوب اکرام کی به فعلیت میرسد مفاد دلیل نمی‌تواند این را به ما برساند. نظر شهید همین نظریه دوم است یعنی می فرمایند که در شبهه مصداقیه خاص نمی توانیم به عموم عام استناد کنیم باید برویم سراغ ادله دیگر. این شبهه مصداقیه بود.

قسم دوم شبهه مفهومیه: یعنی شک ما در شمول این خاص ناشی می‌شود از یک شبهه مفهومیه که در عنوان قرینه خاص آمده است مفهومش را ما نمی‌دانیم. مثلاً در همان مثال قبلی مفهوم کلمه فاسق را ما نمی‌دانیم و مفهوم آن مردد است بین مطلق گناهکار چه صغیره و چه کبیره یا فقط مرتکبین گناهان کبیره را ما می‌گوییم فاسق. در مورد مرتکب گناه صغیره شک داریم. اینجا چه کار باید بکنیم آیا مرتکب گناه صغیره را بگوییم فاسق است اکرام نکنیم یا نه؟ در اینجا می‌فرمایند که تمسک به عام برای اثبات حکم اکرام فقیر در گناه صغیره جایز است. می توانیم به عموم عام استناد کنیم. زیرا دلالت عام بر این حکم اکرام مرتکب صغیره معلوم است ولی دلالت خاص نامعلوم و غیر

محرز. بنابر این شهید در اینجا برعکس قبلی می‌فرمایند بله ما می‌توانیم در شبهه مفهومیه به عموم عام تمسک کنیم. شاید اشکال بشود به شهید که چه فرقی کرد همان حرفی که قبلاً می زدیم اینجا هم بزنیم آیا همان اشکالی که در نظریه قبلی بود اینجا مطرح نمی‌شود؟

شهید جواب می دهند نه آن اشکال در اینجا مطرح نمی‌شود. زیرا اینجا خاص ما می‌گوید: «لا تکرم فساق الفقرا» و این کاشف است از اینکه یک قید زائد بر فقر دخالت دارد در موضوع وجوب اکرام که همان عدم فسق یا عدالت باشد. حالا این قید چیست؟ احتمالاتی وجود دارد قطعاً این قید نیست که «فقیری فاسق نامیده نشود» صرف عدم تسمیه به فاسق نیست، صرف نامگذاری نیست؛ بلکه این قید این است که یک صفت واقعی و معنای حقیقی فسق در آن نباشد حالا اسمش هرچه میخواهد باشد. حالا این صفت واقعی چه چیزی است؟ مردد است بین دو چیز؛ ارتکاب گناهان کبیره یقینی است پس قطع داریم به اینکه این قید هست: عدم ارتکاب گناهان کبیره. ولی در مورد ارتکاب صغیره شک داریم که قید هست یا نه. به عبارت دیگر ما سه قید می توانستیم داشته باشیم: یکی عدم تسمیه و نامگذاری به اسم فاسق که قطع داریم این قید نیست. دوم عدم ارتکاب گناه کبیره که قطع داریم این قید هست. سوم عدم ارتکاب گناه صغیره که مشکوک است که قید هست یا نه. حالا وقتی سراغ عام می رویم اکرم الفقرا فی حد نفسه وجوب اکرام را بدون هیچ قیدی برای ما ثابت میکند ولی خاص، قید بودن عدم ارتکاب کبیره را میاید بر عام تحمیل می‌کند و حاکم می‌شود بر آن و مقدم می‌شود. پس حکم عام مقید می‌شود به عدم ارتکاب کبیره. ولی ما دیگر دلیلی به تقیید به چیز اضافه‌تری نداریم همین قدر یقینی است. پس بعد از تخصیص ثابت می‌شود که وجوب اکرام فقیر فقط منوط است به عدم ارتکاب کبیره است و مابقی افراد از جمله مرتکبین گناه صغیره همچنان تحت عموم عام باقی میمانند و این معنایش این است که ما در شبهه مفهومیه خاص می‌توانیم به عموم عام استناد کنیم. این هم نظیر شهید در مورد شبهه مفهومیه.

درس۶۹ تطبیقات جمع عرفی ص۵۴۹

تطبیقات قاعده جمع عرفی: چند تا از موارد کاربرد قاعده جمع عرفی را در اینجا در ضمن چند مسئله بیان می‌کنیم.

مسئله اول: که می‌خواهیم اینجا بررسی کنیم قاعده جمع عرفی را، در جملات شرطیه ایست که شرطشان متفاوت است ولی جزای آنها واحد و یکسان است. مثال معروف آن: «اذا خفی الاذان فقصر» وقتی میروی مسافرت اذان مخفی شد نماز را شکسته بخوان. این یک جمله. جمله دوم: «اذا خفیت الجدران فقصر» وقتی میروی مسافرت دیوارها مخفی هستند نماز را شکسته بخوان. هر کدام از این دو جمله یک منطوق دارد یک مفهوم مخالف دارد. جمله اول «اذا خفی الاذان فقصر» منطوقش می‌شود وجوب قصر نماز در صورت خفای اذان، مفهوم آن می‌شود وجوب اتمام نماز در صورت عدم خفای اذان، حال چه جدران مخفی باشد چه مخفی نباشد. جمله‌ی دوم: «اذا خفیت الجدران فقصر» مفهوم دارد منطوق دارد. منطوقش می‌شود وجوب قصر نماز در صورت خفای جدران. مفهومش می‌شود وجوب اتمام نماز در صورت عدم خفای جدران چه اذان مخفی باشد چه نباشد. وقتی دقت کنیم بین منطوق یکی با مفهوم دیگری تعارض است

منطوق اولی می‌گوید در هنگام خفای اذان نماز را شکسته باید بخوانی، مفهوم دومی می‌گوید نه در موقع خفای اذان نماز را باید تمام بخوانی و همینطور آن یکی، الان تعارض پیش می‌آید منطوق یکی با مفهوم دیگری چه کار باید بکنیم؟

عده‌ای گفتند برای رفع این تعارض بیاییم منطوق هر کدام را بر مفهوم دیگری مقدم بیندازیم. یعنی در حقیقت منطوق‌ها را بگیریم مفهوم‌ها را رها کنیم. زیرا می‌گویند چون این منطوق ما اظهر است ظهورش قویتر است. دلیل دیگر اینکه منطوق ها نسبت به مفهوم‌ها اخص هستند و اخص مقدم بر عام است. وقتی ما منطوق ها را مقدم کنیم نتیجه اش این می‌شود که وجوب قصر و شکستن نماز دو علت مستقل دارد هر کدام به تنهایی آمد نماز شکسته می‌شود: یکی خفای اذان، یکی خفای جدران. حال این نظریه درست است یا نه؟

ردیه شهید: شهید هر دو دلیل اینها را رد می‌کند و می‌گوید نه منطوق‌ها ظهور قویتری دارند و نه منطوق‌ها نسبت به مفهوم ها اخصیت دارند. حال چگونه: اول ببینیم چرا منطوق‌ها اظهریت ندارند ظهورشان قویتر نیست. منع اظهریت منطوقها: دلیلش این است که دلالت مفهوم بازگشتش به دلالت منطوق است. تا منطوقی نباشد ما مفهومی نداریم. منطوق چه می‌گوید: منطوق دلالت می‌کند بر یک خصوصیتی که مستلزم انتفاء عند الانتفاء است که بعد ما به آن می گوییم مفهوم. دلالت التزامی‌اش است. انتفاء عند انتفاء یعنی انتفاء حکمی که داخل در منطوق است انتفاء جزاء در هنگام انتفاء شرط. پس منطوق و مفهوم در اصل ظهور یکسان هستند هر دو از یک جا منشأ می‌گیرند. حالا یکیشان مدلول مطابقی است و دیگری مدلول التزامی. منشا آن ها یکی است مفهوم همان مدلول التزامی است و تمام مدلول های یک کلام چه مدلول التزامی چه مطابقی همگی در اصل ظهور و حجیت یکسان هستند. هیچ کدام قوی تر از دیگری نیست. این از منع اظهریت منطوق. اما دلیل دوم این بود که منطوق اخص است این را هم می‌خواهیم ردکنیم. منع اخصیت منطوق نسبت به مفهوم: علتش این است که ما اینجا یا باید ملتزم شویم به اینکه این دو تا شرط در این دو جمله یعنی خفای اذان و خفای جدران دو علت مستقل هستند برای وجوب قصر نماز که اگر این را بگوییم منطوق‌های ما مطلق می‌مانند قید نمی‌خورند. ولی مفهوم‌ها مقید می‌شوند قید می‌خورند. یا باید از آن طرف ملتزم شویم که مجموع این دو شرط یعنی خفای اذان و خفای جدران باهم یک علت واحد هستند باید با هم باشند تا نماز شکسته شود و این معنایش این است که ما می آییم مفهوم‌ها را مطلق رها میکنیم ولی منطوق‌ها را در هر کدام از اینها قید می‌زنیم. یک شرط دیگر هم به آن اضافه می‌کنیم یعنی اذا خفیت الجدران و الاذان(با هم دیگر) فقصر. هر دو قید می‌خورد پس تعارض در حقیقت بین اطلاق داشتن مفهوم با اطلاق داشتن منطوق است. یعنی اطلاقهایشان با هم تعارض دارد. حال نسبت بین مفهوم مطلق و منطوق مطلق، عام و خاص من وجه هست نه عام و خاص مطلق. در عام و خاص من‌وجه هم می‌دانید تعارض از تعارض های مستقر می شود اصلاً قاعده جمع عرفی جاری نمی‌شود. به این دلیل می‌گویند که ما نمی‌توانیم بیاییم اخصیت را بپذیریم. در اینجا این مسئله رها می‌شود فقط یک بحثی بود که در کجاها جمع عرفی می‌شود در کجاها جمع عرفی نمی‌شود.

مسئله دومی که می‌خواهیم در اینجا بحث کنیم این است که ما دو جمله شرطیه داریم با جزای واحد. مانند همین مثال قبلی. دو شرط هستند جزای واحد دارند. منتها فرق این مسئله جدید این است که در اینجا برای ما ثابت شده است که هر کدام از این دو شرط علت

تامه و مستقل هستند برای جزا. این را قبلا از یک جایی می دانیم. حال این سوال مطرح است که اگر هر دو شرط با هم محقق شوند چه اتفاقی می‌افتد آیا جزاء و حکم جزاء هم متعدد می‌شود یا نه. مثلاً جمله شرطیه اول می‌گوید: «اذا افطرت فاعتق» وقتی افطار کردی باید یک بنده آزاد کنی. جمله شرطیه دوم می‌گوید: «اذا ظاهرت فاعتق» اگر ظهار کردی باید یک بنده آزاد کنی. حال یک نفر هم افطار کرده و هم ظهار کرده. سوال این است که یک بنده آزاد کند یا دو بنده؟ این وجوب عتق یک بار است یا دوبار؟ جزا متعدد است یا واحد؟ **مشهور** علما قائل به تعدد شرط مستقل و به دنبالش تعدد حکم جزا می‌شوند. یعنی می‌گویند چون شرطها مستقل است جزا ها هم متعدد می‌شوند. پس تعدد شرط مستقل سبب می‌شود که جزاها و حکم آنها تعدد پیدا کند. پس دو وجوب داریم دو وجوب می‌رود بر روی یک عتق. دو واجب هم داریم. به این می‌گویند "اصل عدم تداخل اسباب" اصل این است که سببهای وجوب عتق در هم تداخل نکنند و هر کدام برای خودشان اثر خودشان را بگذارند. حال چون دو وجوب و دو واجب داریم دو بعث هم داریم دو تحریک مولوی هم داریم. لذا دو انبعاث هم باید داشته باشیم دو امتثال مستقل هم باید داشته باشیم. پس دو عبد را باید آزاد کند. به این می‌گویند "عدم تداخل مسببات" مسببات یعنی امتثال‌ها، انبعاث‌ها. اصل این است که این امتثال‌ها هم هرچند یک شکل هستند ولی در هم تداخل نکنند. پس اصل عدم تداخل اسباب و اصل عدم تداخل مسببات.

یک اشکالی اینجا مطرح است که ما در منطق و فلسفه خوانده‌ایم که این دو وجوب که رفته‌اند روی عتق اگر متعلق آنها یکی باشد یعنی طبیعت و ماهیت عتق، خب امکان اکتفا کردن به یک عتق کافی است. ما برای اینکه طبیعت و ماهیت عتق را در خارج ایجاد کنیم یک بار هم اگر انجام دهیم کافی است و اگر متعلق‌های آنها جدا است هر کدام، یک حصه خاص از عتق را می‌گیرند پس لازم می‌آید که آن ماده امر فاعتق، عتق دلالت کند بر یک عتق مقید و خاص. در حالی که ما خوانده بودیم که ماده امر دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کند مقید نیست و اگر بخواهیم هم مقیدش کنیم خلاف ظاهر ماده عتق است چه کنیم؟ جواب شهید: در صورت اولی که شما گفتید رفته روی ماهیت عتق و متعلق آنها واحد است باید بپذیریم که امکان اجتماع دو بعث و تحریک مولوی در یک عنوان کلی مثل عتق جایز است. در این صورت می گوییم که تعدد بعث و تحریک می طلبد تعدد انبعاث و امتثال را و لذا دو امتثال داریم هرچند عنوان واحد است. البته امتثال این عنوان به واسطه افراد خارجی است و در هر بعثی و انبعاثی یک فرد خارجی جدا باید آورده شود. ولی در صورت دوم که می‌گویید یک حصه خاص از عتق است بنابر اینکه ما قبول نکنیم که دوتا بعث می‌تواند بر یک عنوان واحد بیاید مجبوریم که ماده امر را قید بزنیم که دیگر طبیعت خالص نیست مقید است. یک حصه خاصی از عتق است. آیا دلیلی هم بر آن داریم؟ بله قرینه داریم قرینه‌اش همین ظهوری است که می‌گوید ما تعدد وجوب داریم و این تعدد وجوب بنا بر فرض، بر روی یک عنوان واحد نمی‌تواند دوبار بیاید پس باید عنوان‌ها واحد نباشد. نباید منظور طبیعت باشد بلکه باید یک حصه خاص باشد. و البته همه حرفهای ما بر اساس مبنای جمع عرفی است از روی قرائن این حرف‌ها را می‌زنیم و مشکلی هم پیش نمی آید. اشکالی که شما مطرح کردید قابل جواب است.

مسئله سوم: اینکه اگر بین یک دلیل الزامی و یک دلیل ترخیصی که بینشان عموم و خصوص من وجه هست تعارض پیش بیاید باید چه کار کنیم. یک دلیل مثلاً می‌گوید مستحب است اکرام عالم. دلیل دیگر می گوید حرام است اکرام فاسق. چه کار باید بکنیم؟ رابطه بین

عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است. می‌فرمایند در اینجا دلیل الزامی مقدم است. حرمت اکرام فاسق مقدم است. زیرا مفاد دلیل ترخیصی این است که آن عنوان اخذ شده در آن یعنی عالم اقتضای الزام را ندارد. جواز است. رجحان دارد. حالا اگر یک عنوان دیگری مثل فاسق آمد دلیل الزامی پیدا کرد حکم الزامی پیدا کرد و با این عنوان ترخیصی با هم برخورد کردند حکم الزام مقدم می‌شود و اصلاً در یک نگاه می‌شود گفت با هم تعارضی ندارند و از همان ابتدا ما راحت می‌توانیم طبق ظاهر این ادله اینها را جمع کنیم و اصلاً نیازی به تعارض و بعد حل کردن ندارد.

مسئله چهارم اگر تعارض بین یک اطلاق شمولی با یک اطلاق بدلی رخ دهد بین آنها هم رابطه عموم و خصوص من وجه است تعارض پیش آید چه کار باید بکنیم؟ مثلاً مطلق شمولی می‌گوید: هیچ فاسقی را اکرام نکن. شمولی است استغراق است همه را در بر میگیرد. مطلق بدلی می گوید عالمی را اکرام کن. بدلی است آن عالم هرکسی می‌تواند باشد، اینجا با هم تعارض می‌کنند. در این صورت اگر یکی از این دلیل‌ها اطلاقش به واسطه دلالت وضعی باشد یعنی ادات اطلاق و ادات عموم یکیشان مثلاً کل داشته باشد الف و لام داشته باشد و دیگری قرینه‌اش قرینه عقلی یعنی قرینه حکمت باشد، آن که اطلاقش از طریق ادات وضعی است مثل کل مثل الف و لام مقدم می‌شود. حالا چه این دو با هم متصل باشند چه منفصل. زیرا لفظ قوی تر از عقل است. قرینه لفظی قوی‌تر است. درصورتی که اینها متصل به هم بیایند که خب یک کلام حساب میشوند از اول به منزله قید برای هم هستند و اصلاً قرینه حکمت جاری نمی‌شود. زیرا قرینه حکمت می‌گفت قرینه ای نباید باشد تا من بتوانم جاری شوم. اما اگر منفصل هم بیایند باز اشکالی ندارد. چون در قرینه منفصله هم گفتیم که شاید اول یک ظهور بدوی پیش بیاید ولی بعداً به خاطر این‌که قرینه اظهر است و ظهورش قویتر است، ما دست از ظهور ذی‌القرینه برمیداریم.

درس۷۰ ادامه مبحث قبلی ص۵۵۲

ادامه درس قبل: اگر این دو مطلق ما مطلق شمولی و مطلق بدلی هردو اطلاق شان مثل هم بود هر دو به وضع بودند یا هر دو به قرینه حکمت بودند عین هم بودند چه کار کنیم؟ در اینجا دو قول مطرح است. قول اول می گوید هر دو مساوی هستند ترجیحی بر هم ندارند. تعارض و تساقط می‌کنند. هر دو در نقطه اشتراک، تساقط می کنند. پس باید سراغ یک راه حل دیگر برویم. قول دوم هم می‌گوید نه مطلق شمولی قوی‌تر است و مقدم می‌شود بر مطلق بدلی. جواب مرحوم شهید: می فرمایند به نظر من، ما باید قائل به تفصیل شویم سه احتمال اینجا است باید سه تفصیل هم بدهیم.

تحقیق شهید برای این فرض که هر دو اطلاق شان مثل هم باشد (یا هر دو بالوضع باشد یا به قرینه حکمت) سه احتمال و تفصیل هست. یک حکم کنیم به اقوا بودن ظهور مطلق شمولی نسبت به ظهور مطلق بدلی. چرا؟ چون در اطلاق شمولی اصل حکم عام و مطلق رفته روی تمام افراد به طور جداگانه. همه را در بر گرفته است. گفتیم گفته بود که هیچ فاسقی را اکرام نکن. این روی همه افراد رفته. ولی اطلاق بدلی اینجا نمی‌خواهد اصل حکم را بگوید بلکه آنچه که مهم است بیان وسعت حکم است. یک عالمی را اکرام کن. یکی

بس است. وسعت حکم را می‌خواهد بگوید که چقدر باید اکرام کنیم وسیع باشد یا نباشد. حالا نوع فهم عرفی این است که بیان اصل حکم مهم‌تر از بیان حدود و سعه ی آن است. چون ما دو تعهد عرفی داریم: یکی تعهد به عدم تخلف از بیان اصل حکم، دیگری تعهد به عدم تخلف از بیان سعه و محدوده حکم. اولی یعنی تعهد به عدم تخلف از بیان اصل حکم اقوا است اهم است و چون اطلاق شمولی موافق این اقوا است آن مقدم می شود. اطلاق بدلی ضعیف تر است. پس شمولی اینجا اقواست ظهورش و مقدم می‌شود. تفصیل دوم این است که ما بگوییم که در اطلاق بدلی امر اختصاص دارد به یک حصه مقدور شرعی. گفته بود عالمی را اکرام کن. این الان اختصاص دارد به حصه‌ای که مقدور باشد شرعاً. قدرت داشته باشد. حالا این حصه غیر مقدور و مقدور چیست؟ اطلاق شمولی که میگوید لاتکرم الفاسق هیچ فاسقی را اکرام نکن، دارد بیان می‌کند که شما قدرتت مربوط به چه حصه‌ای است؛ حصه غیر مقدور شرعی برای شما اکرام فاسق است حصه‌ی مقدور شرعی اکرام عالم است. پس به واسطه اطلاق شمولی ما می آییم اطلاق بدلی را توضیح می دهیم که چه مقدور است و چه غیر مقدور. پس اطلاق شمولی می‌آید موضوع اطلاق بدلی را برمی‌دارد و تفسیر می‌کند توضیح می‌دهد و لذا این اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی **وارد** می شود. یک ورود دارد و مقدم است. شهید می‌فرماید این حرف شما بنا بر آن مبنا است که می‌گفت تکلیف به جامع بین مقدور و غیر مقدور معقول نیست. در اصول ۳ این بیان شد تکلیف به جامع بین مقدور و غیر مقدور معقول نیست، فقط به حصه مقدور می‌خورد. ولی درستش این است که ما قبلا بحث کردیم که تکلیف می‌تواند به جامع بین مقدور و غیر مقدور تعلق بگیرد و لذا این فرض شما کاملاً غلط است.

تفصیل سوم که شهید ارائه می‌دهند این است که این خطاب مطلق شمولی که میگفت لاتکرم الفاسق هیچ فاسقی را اکرام نکن، در حقیقت تعارضی با اکرم عالما یا اکرم فقیرا، با آن مطلق بدلی ندارد. چگونه؟ این میگوید فاسق را اکرام نکن، آن می‌گوید عالم را اکرام کن فقیر را اکرام کن. کاری به هم ندارند. بله این لا تکرم الفاسق (این مطلق شمولی) با ترخیص در تطبیق دادن اکرامی که واجب بود بر اکرام عالم فاسق یا فقیر فاسق، با این ترخیص در تطبیقش تعارض است. یعنی مثل این است که ما یک دلیل ترخیصی داریم یک دلیل الزامی تعارض پیش می‌آید بین دلیل الزامی در مطلق شمولی میگوید هیچ فاسقی را اکرام نکن و دلیل ترخیصی در اطلاق بدلی که می‌گوید عالمی را اکرام کن و ما قبلاً گفتیم که هر موقع یک دلیل ترخیصی با یک دلیل الزامی تعارض کند دلیل الزامی بر دلیل ترخیصی مقدم می‌شود. یعنی مطلق شمولی بر بدلی مقدم میشود. شهید می‌فرمایند این که شما می‌گویید قابل نقد است. حرمت اکرام عالم فاسق یا فقیر فاسق، با نفس وجوب اکرام تعارض دارد و ما دیگر نگاهی به این حرفهایی که شما زدید آنچه که مترتب بر وجوب اکرام می‌شود ترخیص در تطبیق و عدم ترخیص در تطبیقی که شما دارید استفاده می کنید نداریم. اینها را عرف متوجه نمی‌شود. پس تعارض و تنافی در اصل بین این دو اطلاق هست و لذا شما اصل تعارض را نمی‌توانید نفی کنید. البته شهید بلافاصله استدراکی دارند و میفرمایند البته خب می‌شود گفت که فهم عرفی از اطلاق بدلی هم این است که شما می گویید. اکرم عالماً یعنی ترخیص در تطبیق و اینکه اقتضاء تقید به حصه خاصی در این امر وجود ندارد. هر کسی را که خواستیم. لذا منافاتی ندارد با این که از ناحیه دیگری این مجعول ما تحریم شود و بیاید دلالت کند بر اینکه مثلاً فاسقش را اکرام نکن. آن موقع بله حرف شما درست است و تعارض بینشان نیست.

مسئله پنجم: در مسئله پنجم می‌فرمایند که اگر یک اصل و یک اماره تعارض کنند تکلیف چیست؟ مثلاً اصل برائت با خبر ثقه تعارض کنند در این صورت تعارض در حقیقت بین دلیل حجیت اصل است و دلیل حجیت آن اماره. دلیل حجیت اصل برائت مثلاً حدیث رفع بود دلیل حجیت اماره مثلاً آیه نباء سیره عقلاء یا احادیث. چه باید کرد؟ در این جا گفتند که دلیل اماره **ورود** دارد بر دلیل اصل و موضوع دلیل اصل که همان عدم علم به دلیل است را از بین میبرد و ما دلیل پیدا می‌کنیم. زیرا اصل وقتی جاری می‌شود که ما دلیل نداشته باشیم، علم به دلیل نداشته باشیم. اماره وقتی بیاید می‌گوید من دلیل هستم پس شما علم به دلیل دارید .نتیجه این می‌شود که موضوع دلیل اصل میرود کنار و اماره جاری میشود. پس دلیل حجیت اماره می آید آن اماره را به عنوان دلیل قرار می دهد و موضوع دلیل اصل حقیقتاً مرتفع می‌شود. به این می‌گویند ورود. منتها یک اشکالی که اینجا مطرح است این است که آیا در دلیل حجیت اصل، عدم علم به دلیل لحاظ شده است یا عدم علم به یک کاشف تام از واقع. «ما لا یعلمون» که می‌گوید: «رفع ما لا یعلمون» منظور، عدم علم به دلیل است یا عدم علم به یک کاشف تام از واقع که هم می‌تواند قطع باشد هم ظن باشد و اینکه بگوییم عدم دلیل، لحاظ شده بنابراین موضوع دلیل اصل مرتفع می شود و بگوییم کاشف تام لحاظ نشده خودش قرینه میخواهد دلیل می‌خواهد باید ثابت کنیم. چون ظهور دلیل شرعی وقتی می‌گوییم عدم دلیل، دلیل شرعی منظورمان است.خب دلیل شرعی چیست. دلیل شرعی ظهور دارد در کاشف تام. پس باید بگوییم موضوع دلیل اصل عملی عدم کاشف تام است. بخواهیم خلاف آن را بگوییم قرینه می‌خواهد قرینه نداریم.

لذا عده‌ای دیگر می‌گویند بله ما بگوییم دلیل اماره مقدم بر دلیل اصل است اما نگوییم ورود است بگوییم **حکومت** دارد. ورود نگوییم چون ارتفاع صورت نگرفته است. چگونه حکومت دارد به این صورت که بگوییم ظاهر دلیل حجیت اصل این است که قید عدم علم که در موضوعش آمده ،ما لایعلمون، این به عنوان کاشف تام لحاظ شده است. یعنی می گوید اگر کاشف تام نداشتی برو سراغ اصل عملی. از آن طرف دلیل حجیت اماره مثل خبر ثقه می‌آید تعبدا، ولو خبر ثقه ظنی است ولی آن را به منزله علم و کاشف تام قرار می‌دهد. پس این دلیل حجیت اماره یک حکومت تفسیری دارد برای موضوع دلیل اصل و یک فرد به افراد این دلیل اضافه می‌کند که همان ظن معتبر است و به خاطر همین کاشفیت تام اماره است که می تواند جانشین قطع موضوعی هم بشود.

شهید می فرمایند: این حکومتی اشکال دارد. اشکالش هم این است که این حکومت که شما ادعا میکنید به فرض که حکومت را بپذیریم در حالت تعارض بین اماره و استصحاب منطبق نیست. استصحاب یک چیز خاصی است. دلیل استصحاب مفادش این بود که ما باید تعبد داشته باشیم به بقاء یقین سابق، این تعبد به بقا یقین سابق خودش یک جور رافع و برطرف کننده موضوع دلیل حجیت اماره است. زیرا کی اماره حجت است؟ زمانی که ما شک داشته باشیم به حکم واقعی وقتی علم به حکم واقعی نداشته باشیم. استصحاب می‌گوید تعبد داشته باش که حکم واقعی همین است. پس یک جوری استصحاب می‌گوید حکم واقعی همین است نباید به سراغ اماره بروی. استصحاب هم مقدم می شود.

جواب می دهند نه می شود این اشکال را اینگونه برطرف کرد: در لسان دلیل حجیت امارات مثل همین آیه نباء، احادیث، سیره عقلا، شکی که آمده به عنوان شک در حکم واقعی، این شک به عنوان موضوع لحاظ نشده به عنوان ظرف و مجرا لحاظ شده است؛ به این معنا که در هنگام شک در حکم واقعی می توانید به سراغ خبر واحد بروید ولی این اطلاق دارد. ادله حجیت امارات اطلاق دارند و شامل حتی حالت علم وجدانی برخلاف اماره هم می شوند. یعنی اگر من علم وجدانی داشته باشم بر خلاف خبر ثقه، باز می توانم بروم سراغ خبر ثقه زیرا حجت است. البته بعد عقل می آید حکم می‌کند به اینکه محال است شارع حکیم بیاید جعل حجیت بکند برای اماره‌ای که مخالف علم وجدانی است. زیرا آن موقع می‌شود دو جعل متضاد که محال است. پس به کمک حکم عقل آن مورد را خارج می کنیم. این حکم عقل فقط حالتی را شامل می شود که علم وجدانی داشته باشیم نه علم تعبدی و آن علمی که در استصحاب داریم علم تعبدی است. نتیجه اینکه استصحاب نمی تواند بیاید موضوع دلیل حجیت اماره را بردارد. نه، موضوع دلیل حجیت اماره عمومیت داشت حتی شامل جایی که استصحاب هم جاری می شود میشد؛ ولی عکسش دلیل حجت اماره انقدر قوی است که می تواند بیاید آن عدم علمی که در موضوع دلیل استصحاب بود را رفع کند. بگوید وقتی میتوانی بروی سراغ استصحاب که علم نداشته باشی. به حکم واقعی شک داشته باشی. ولی من اماره علم هستم به منزله علم هستم. لذا می آید و موضوع دلیل استصحاب را بر می دارد و بر آن حکومت می کند و مقدم می شود.

شهید می‌فرماید اصلاً این حکومت را قبول ندارم؛ زیرا از شرایط حکومت این است که دلیل حاکم یعنی دلیل حجیت اماره ناظر باشد مفسر باشد برای دلیل محکوم. یک سوال آیا دلیل حجیت خبر یعنی سیره عقلاء سیره متشرعین اصلاً نظارتی دارد بر دلیل حجیت اصل؟ ما می گوییم نه همچین نظارتی ندارد. سیره عقلا که چنین نظارتی ندارد زیرا در سیره عقلا امارات نازل منزله‌ی قطع موضوعی هستند یعنی کاشفیت تام دارند از واقع، آن هم در محدوده ادراک عقلاء بما هو عقلاء نیست؛ بلکه شارع باید بگوید شارع به آنها می‌گوید آنها هم می پذیرند. یعنی برای این که این معنا برای سیره ثابت شود نیاز به کمک شارع است. اینکه نازل منزل کنیم کار شارع است عقلا نمی‌فهمند این چیزها را. پس سیره عقلا چنین ناظری ندارد. اما سیره متشرعه هم ندارد. زیرا آنچه که ما یقین داریم از سیره متشرعه این است که آنها عمل می کردند به خبر ثقه. و ظهور این سیره هم در جایی است که قطعش قطع طریقی باشد. در موارد قطع موضوعی ما از سیره متشرعه چنین مطلبی را احراز نمی‌کنیم. قبلاً این را شهید مطرح کرده بودند.

پس درستش این است که ملتزم بشویم به اینکه دلیل حجیت اماره مقدم بر دلیل حجیت اصل است به خاطر **اخصیت**. یعنی دلیل حجیت اماره مثل خبر ثقه اخص است از دلیل حجیت اصول عملیه. اصلاً بالاتر؛ در موارد مواجهه با اصول عملی، امارات مثل نص می مانند. نص مقدم است بر غیر نص. زیرا برای ما محرز است منجز است که سیره متشرعه سیره عقلا بر این است که می گویند به وسیله امارات، واقع و حکم واقعی برای ما منجز می شود دیگر شکی نداریم لذا دیگر به اصول عملی مراجعه نمی کنند. پس دلیل حجیت امارات به خاطر اخصیتشان، نص بودنشان به برکت آن دلیلی که می‌آید آنها را حجت می‌کند بر اصول عملیه مقدم می‌شوند .

مسئله ششم: در مسئله ششم می‌خواهیم راجع به تعارض یک اصل سببی با یک اصل مسببی باهم صحبت کنیم. اگر یک اصل سببی با اصل مسببی تعارض کنند کدام مقدم می شود؟ خب همه می‌گویند اصل سببی مقدم می شود. ما باید مثال بزنیم تا بگوییم کدام مقدم می شود. مثلاً یک لباس متنجس را با آب شستیم بعد دو استصحاب می تواند جاری شود: یکی استصحاب بقاء نجاست لباس شسته شده، دوم استصحاب بقاء طهارت آبی که با آن لباس را شسته‌ایم. موضوع استصحاب اولی شک در بقاء نجاست لباس است. موضوع استصحاب دوم شک در بقاء طهارت آب است. با هم تعارض می کنند. حال ما می گوییم با اجرای استصحاب دوم یعنی استصحاب بقای طهارت آب موضوع استصحاب اولی از بین میرود. زیرا شکمان برطرف می‌شود. چون استصحاب بقاء طهارت آب تعبداً، شک را در تمام آثارش از جمله شک در طهارت آن لباسی که با این آب شستیم را از بین می‌رود. ما دیگر شکی در طهارت لباس نداریم شک در عدم نجاست لباس نداریم. بنابراین دیگر استصحاب اولی جاری نمی شود. درحقیقت است استصحاب دومی اصل سببی است و استصحاب اولی اصل مسببی و این یعنی **حکومت اصل سببی بر مسببی**.

شهید به این توضیح و تفسیر ایراد می‌گیرند و می‌گویند طبق این بیان شما من ایراد دارم دو اشکال مطرح می کنند. اولاً این بیان شما متوقف بر این است که قبول کنیم اصل سببی تعبداً می تواند جایگزین قطع موضوعی بشود و به دنبالش موضوع استصحاب نجاست یعنی شک را از بین ببرد. ولی ما بارها قبلا گفتیم که جایگزین قطع موضوعی شدن را برای خود دلیل حجیت خبر واحد هم قبول نکردیم چه برسد به اصل استصحاب. در اصول یک اینها را ما رد کردیم. ثانیا تفسیری که شما دادید اگر هم درست باشد در سایر موارد تقدیم اصل سببی بر مسببی جواب نمی دهد. زیرا تفسیر و بیان شما اختصاص به آنجایی دارد که مفاد اصل سببی ما ملغا کردن شک و جعل یک طریقیت و کاشفیت باشد. منتها گاهی اصل سببی با وجود اینکه چنین مفادی ندارد یعنی عنوان جعل کاشفیت و طریقیت ندارد ولی با این حال بر یک اصل مسببی مقدم می شود. مثلاً در قاعده طهارت در همین فرض ما اگر در مورد آن آبی که با آن لباس را شستیم بیاییم به جای استصحاب، اصاله الطهاره را جاری کنیم بگوییم که با اصاله الطهاره آب پاک است قطعاً این اصاله الطهاره بر آن استصحاب نجاست لباس مقدم می‌شود با این که مفاد اصاله الطهاره الغا شک نیست کاشفیت نیست جعل طریقیت نیست. پس می‌شود فهمید که این نکته تقدم اصل سببی بر اصل مسببی به خاطر اینکه شما می‌گویید نیست؛ به خاطر الغاء شک و یقین تعبدی که شما گفتید نیست. بلکه باید بگوییم نکته تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی این است که معالجه موضوع حکم توسط اصاله الطهاره. یعنی با حکم به طهارت آب ما نتیجه میگیریم که لباس‌ها پاک است. به عبارت دیگر با اجرای اصاله الطهاره منشا شک در نجاست لباس یعنی نجاست آب منشأش حل می‌شود و از بین می‌رود حکم به طهارت آب می‌شود و به تبع آن لباس هم پاک می شود. دیگر مشکوک الطهاره نیست پاک میشود. وقتی دیگر شک نداریم دیگر استصحاب نجاست ثوب جاری نمی‌شود و این همان نکته‌ای است بر اساس قاعده جمع عرفی که میاید اصل سببی را بر اصل مسببی مقدم می کند. یا مثلاً یک مثال دیگر شما شک می کنید در حلیت یا حرمت گوسفندی که کشته شده و این جا افتاده است نمی‌دانید حلال است یا حرام است. در اینجا آیا میشود اصاله البراءه جاری کرد؟ نخیر نوبت به اجرای اصل براءه نمیشود. زیرا

قبلش ما یک اصل سببی داریم که آن زودتر می آید که آن اصل عدم تذکیه است. اصل عدم تذکیه میاید مقدم می‌شود حکم میکند که این مذکا نیست. پس میته است وقتی می‌گوییم میته است نمی‌شود اصالت البراءه جاری کرد.

مسئله هفتم: آخرین مسئله‌ای که در اینجا بحث می کنند اینست که اگر استصحاب با اصل عملی دیگری مثل برائت یا اصالت الطهارت تعارض کردند کدام مقدم می شود؟ جواب می‌دهند که استصحاب قوی‌تر است. استصحاب بر اساس قاعده جمع عرفی بر تمام اصول دیگر مقدم می‌شود. قوی‌ترین اصل است. عرش الاصول است. چون دلیل استصحاب حاکم بر ادله بقیه اصول عملی است. چون مفاد دلیل استصحاب تعبد به بقای یقین سابق است و این تعبد به بقای یقین موضوع اصول عملی دیگر که شک است را از بین می‌برد. لذا مقدم می شود. هرچند ساده به نظر می‌آید ولی یک اشکالی در اینجا شده است: همانطور که موضوع اصول عملیه دیگر شک است یعنی شما میگویید موضوع شان برطرف می‌شود موضوع خود استصحاب هم شک است چه فرقی دارد. یعنی شما می‌گویید استصحاب موضوع خودش را که شک است هم از بین میبرد؟ مگر می شود. جواب می دهند که بله شک در موضوع تمام اصول عملیه چه استصحاب چه غیر استصحاب اخذ شده است ولی دلیل استصحاب حاکم است. یعنی می آید این شک را بی اعتبار می کند. او می‌گوید کلا شک است می گوید تو باید متعبد باشی به بقای یقین سابق. ولی بقیه اصول نمی آیند این شک را الغا کنند و بی‌اعتبار کنند. بلکه بر اساس این شک حکم می‌دهند. اصلاً بحث تعبد در آنجا نیست. بحث یقین در آنها نیست. پس دلیل حجیت استصحاب هرچند موضوعش شک است ولی می آید این شک را بی اعتبار می کند و ملغی می‌کند. بقیه اصول این شک را ملغی نمی‌کنند. بلکه بر اساس آن شک حکم می دهند.

شهید می گوید به نظر من این بیان شما اگر بخواهد تمام باشد تازه همان اشکال حکومت دلیل امارات بر اصول داخلش می شود. اینکه شما می گویید حاکم است این حکومت باید ثابت شود و من قبول ندارم این حکومت را. بلکه به نظر شهید صحیح این است که بگوییم علت تقدیم استصحاب بر بقیه اصول عملی به خاطر **عمومیت دلیل استصحاب** است. دلیل استصحاب عام است همه موارد شک را شامل می شود. ولی بقیه اصول فقط مواردی را شامل می‌شود که استصحاب نباشد. چون در ادله استصحاب آمده «لاتنقض الیقین بالشک ابداً» این ابداً خیلی مهم است. این ابداً یک ظهور قوی را ایجاد می‌کند و می‌گوید جایی که استصحاب با بقیه اصول جمع شدند استصحاب همیشه مقدم است و جاری است. ولی بقیه اصول نه. پس علت تقدیم استصحاب همین اظهریت و اقوائیت و اطلاق و عمومیت دلیل استصحاب است، نه آن چیزهایی که شما بیان می کنید.

درس۷۱ تعارض مستقر بر دلیل حجیت ص۵۵۷

در درس امروز درس هفتاد و یکم میرسیم به تعارض مستقر. قبلاً انواع تعارض را تعریف کردیم: تعارض مستقر و تعارض غیر مستقر و گفتیم که در تعارض مستقر آن تنافی به دلیل حجیت متعارضین سرایت می‌کند و آنها قابل علاج نیستند؛ چون هر دوی این متعارضین به خاطر اینکه دیگر قابلیت جمع شدن را بر اساس قواعد جمع عرفی ندارند نمی توانند حجت باشند و از طرف شارع هردو با هم صادر شده باشند. حال ما این تعارض مستقر را از دو زاویه بررسی می‌کنیم: یکی با استفاده از صرف دلیل حجیت متعارضین قطع نظر از اینکه

بخواهیم برویم سراغ اخبار و روایات. دوم با مراجعه به اخبار و روایات و اخباری که معروف هستند به اخبار علاجیه یعنی علاج تعارض مستقر. ببینیم که تکلیفمان در مقابل تعارض مستقر چیست.

ابتدائاً قطع نظر از اخبار و روایات ببینیم که قاعده چه اقتضا می کند. معروف و مشهور می گوید که قاعده تعارض در تعارض مستقر اقتضا می کند که «اذا تعارضا تساقطا» هر دو دلیل را از حجیت ساقط کنیم. زیرا ما سه صورت داریم یا سه راه داریم: **یکی** اینکه بگوییم که دلیل حجیت شامل هر دو دلیل متعارض می شود و هر دو حجت هستند که این غیر معقول است. دو دلیل و حجت متنافی و متکاذب نمی توانند از طرف شارع صادر شده باشند. صورت **دوم** این است که ما بگوییم این دلیل حجیت فقط شامل یکی از متعارضین می شود به نحو معین که خود این هم که اگر بخواهیم هر کدام را تعیین کنیم ترجیح بلامرجح خواهد بود و قبیح است. راه **سوم** این است که بگوییم دلیل حجیت شامل هر دو دلیل می‌شود منتها به صورت تخییری. هر کدام را که خواستیم انتخاب کنیم. این هم مشکل دارد به خاطر اینکه بر اساس مفاد ادله حجیت این متعارضین، ما حجیت تعیینی را میفهمیم نه حجیت تخییری را. وقتی می گوییم خبر ثقه حجت است به صورت معین می گوییم حجت است نه بصورت مخیر. بنابراین دلیلی برای این فرض نداریم و تنها راهش این است که بگوییم تساقط می‌کنند. این مجمل قضیه بود.

حال همین سه حالت را مفصل تر توضیح می دهیم: **حالت اول** این بود که دلیل حجیت شامل هر دو متعارض بشود. دو دلیل متعارض ما سه صورت می‌توانند داشته باشند: **یک** اینکه مفاد یکی‌شان اثبات یک حکم الزامی باشد مثل وجوب و حرمت، دیگری نفی آن حکم الزامی مثل عدم وجوب عدم حرمت باشد. **دوم** مفاد هردو حکم ترخیصی باشد مثل استحباب و کراهت و اباحه. **سوم** مفاد هر دو حکم الزامی باشد وجوب و حرمت. در صورت اول ادله حجیت اگر بخواهند شامل هر دو بشوند محال است؛ چون منتهی می شود به اینکه یک حکم الزامی در آن واحد هم منجز باشد و هم غیر منجز. هم ما تنجیز حکم الزامی را داشته باشیم و هم تعذیر حکم الزامی را داشته باشیم یعنی یک چیز هم واجب باشد هم نباشد. این که نمی‌شود. در صورت دوم که ترخیصی بود آن هم محال است؛ چون ما میدانیم که یکی از این دو ترخیص مخالف واقع هستند. حال اگر بخواهیم ترخیص در هر دو حجت باشد این مخالفت قطعی حاصل می‌شود که جایز نیست. سومین صورت این است که هر دو حکم الزامی باشند. حال این دو حکم الزامی یا ذاتاً با هم متضاد هستند یا عرضاً با هم متضاد هستند. ذاتا مثل وجوب و حرمت یک شئ. بگوییم نماز جمعه واجب است همان موضوع هم بگوییم نماز جمعه حرام است در عصر غیبت. این اگر بخواهد این چنین باشد منتهی می شود به تنجیز دو حکم الزامی متضاد در یک موضوع که این هم جایز نیست. حالا اگر عرضاً متضاد باشند یعنی مستقیماً نمی آیند هم دیگر را نفی کنند، یک لوازمی دارند که با آن لوازم همدیگر را نفی می کنند مثلاً یک دلیل می گوید نماز جمعه واجب است یکی دیگر می گوید نماز ظهر واجب است. تا اینجا که کاری با هم نداشتند ولی چون ما می دانیم که در خارج و در واقع فقط یکی از این نمازها ثابت هستند آن وقت است که این لوازم را که در کنار هم قرار بدهیم می‌بینیم که همدیگر را نفی می‌کنند و باهم تضاد دارند. به این می‌گویند تضاد عرضی و این ظاهراً محال نیست که هم واجب باشد نماز جمعه و هم واجب باشد نماز ظهر و دلیل حجیت هر دو را شامل باشد؛ چون دو حکم الزامی هستند با دو موضوع و محذوری هم در

جمعشان نیست ظاهراً. ولی اگر خوب دقت کنیم صحیح این است که این یک توهم است فقط. که شما بر اساس صِرف ملاحظه مدلول مطابقی و بدون در نظر گرفتن مدلول التزامی می گویید اینها ظاهراً با هم جمع می‌شوند. و این خطاست و ما باید تمام مدلولها را در نظر بگیریم؛ چون هر کدام از این دو دلیل به دلالت التزامی وجود دیگری را نفی می کند. بین مدلول مطابقی یکی با مدلول التزامی دیگری تعارض حاصل می شود و بنابراین ما نمی‌توانیم هر دو مدلول را حجت بدانیم. در آن واحد محال است که یک حکم هم منجز باشد هم نباشد. نمی‌تواند. بنابراین اینها با هم مشکل دارند.

ممکن است کسی **ایراد** بگیرد که این محذوری که الان شما به آن اشاره کردید منشاء آن دلالت التزامی بود وگرنه دلالت مطابقی که مشکلی نداشت بنابراین ما می‌آییم و فقط دلالت التزامی را از حجیت ساقط می‌کنیم ولی دلالت مطابقی را میگذاریم باشد. **جواب** می‌دهیم که در حقیقت تعارض بین این دو دلیل در هر طرف خودش، ثنایی است یعنی در هر طرف که نگاه بکنیم مدلول مطابقی یکی با مدلول التزامی دیگری تعارض می‌کند. پس هم مدلول التزامی منشاء تعارض است و هم مدلول مطابقی و نسبت تعارض در مدلول مطابقی و التزامی یکسان است. همان قدر که التزامی در تعارض نقش دارد مطابقی هم نقش دارد و برای حل این تعارض، سقوط هیچ کدام از این مدلول‌های التزامی و مطابقی ترجیحی بر دیگری ندارد. یعنی همان طور که با سقوط دلالت التزامی تعارض برطرف می‌شود با سقوط دلالت مطابقی هم تعارض بر طرف می‌شود. اگر بخواهیم فقط یکی را انتخاب کنیم می شود ترجیح بلامرجح؛ چون حجیت آنها که یکسان بود و ترجیح بلامرجح هم صحیح نیست و نمی‌توانیم این حرف را بزنیم و همان تساقط را می پذیریم.

باز **اشکال** می‌شود که ما همچنان اصرار داریم که منشاء همان دلالت التزامی است باید آن را برطرف کنیم و دلالتهای التزامی را باید طرح کنیم و علت این که ما می‌گوییم فقط باید مدلول التزامی طرح شود این است که به هر حال برای رفع این تعارض، مدلول التزامی را باید از بین ببرید. برخلاف مدلول مطابقی. یا باید ابتدا مدلول التزامی را طرح کنیم یا مدلول مطابقی را. در هر صورت با سقوط مدلول مطابقی از حجیت مدلول التزامی هم از حجیت ساقط می شود. پس به هر حال طبق هر فرضی مدلول التزامی باید از حجیت ساقط شود. ولی مدلول مطابقی فقط در یک صورت ساقط می‌شد و ما باید برای حل تعارض باید کمترین تصرف را در ادله حجیت صورت دهیم لذا برای همین اصرار می کنیم که فقط مدلول التزامی را از حجیت ساقط کنیم. اگر چنین اشکالی شد **جواب** می‌دهیم که دلالت التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی نیست که با سقوط مطابقی از حجیت آن هم ساقط شود. ما این را قبلاً بحث کردیم. پس هر دو مدلول به یک اندازه به یک میزان در تعارض و رفع تعارض نقش دارند و دلیلی بر رجحان مدلول مطابقی نداریم.

حالت دوم این است که دلیل حجیت فقط شامل یکی از این دو متعارضین شود به صورت معیناً که ما آن را رد کردیم و گفتیم ترجیح بلامرجح است. ولی عده‌ای آمدند و **اشکال** گرفتند که این برهان ترجیح بلا مرجع در بعضی جاها جاری نیست؛ مثلاً سه مورد را ذکر می‌کنند که در این موارد کاربرد ندارد. یک مثلاً ما علم داریم که ملاک حجیت در هرکدام از دو دلیل در حالت تعارض دیگر ثابت نیست. در این حالت ما دیگر شکی نداریم که بدون نیاز به این برهان هردو ساقط می شوند. چون فرض این است که هیچکدام در حالت

تعارض، آن ملاک حجیت را ندارند. مثلاً ما می‌دانیم که قول بینه و شاهد وقتی حجت است که بینه‌ای بر خلافش نباشد اگر بینه‌ای بر خلاف باشد نه این حجت است و نه آن حجت است. ترجیح بلامرجح اینجا پیش نمی آید. صورت دوم این است که با قطع نظر از دلیل حجیت و صرفاً بر اساس ارتکاز عرفی، علم داشته باشیم به وجود ملاک حجیت در هر دو منتها ملاک حجیت در یکی معینا از دیگری قوی‌تر است. مثلاً یک خبر ثقه داریم یک خبر اوثق. هردو ملاک حجیت را دارند ولی آنکه خبر اوثق هست قوی‌تر است. اینجا شکی در شمول دلیل حجیت در خبر اوثق نیست، ترجیح بلامرجح هم پیش نمی‌آید ترجیح دارد و مرجح داریم. چون اطلاق دلیل حجیت، برای دیگری ساقط می شود و شامل خبر ثقه نمی‌شود و فقط شامل خبر اوثق را می‌گیرد. صورت سوم این است که با توجه به دلیل حجیت، بر خلاف قبلی، علم داشته باشیم که ملاک حجیت در هر دو متعارض هست منتها در یکی معینا قوی تر از دیگری باشد. مثلاً دو خبر داشته باشیم هر دو مخالف با عامه هستند منتها یکی مخالفت شدیدتری دارد. خب در این صورت آنکه مخالفتش شدیدتر است مقدم است و لذا باز ترجیح بلامرجح پیش نمی‌آید. حتی اگه علم هم نداشته باشیم که یکی قوی‌تر است و احتمال اقوا بودن هم بدهیم مثلاً یکی از راوی ها اوثق و افقه است ما احتمال آن ملاک حجیت را در آن بیشتر می دهیم تا در آن که مثلاً فقط ثقه است. بنابراین اینجا هم ترجیح بلامرجح پیش نمی‌آید. صرفا احتمال هم که بدهیم ظن هست و ظن هم یک نوع مرجح حساب می شود. این هم حالت دوم.

حالت سوم این بود که دلیل حجیت که شامل هر دو بشود به نحو تخییری. اثبات حجیت تخییری بین متعارضین. این هم باطل است زیرا گفتیم مفاد ادله حجیت امارات این است که فقط یک فرد در مرکز و محور اصلی حجیت قرار دارد نه اینکه ما بخواهیم قدر جامع بین این دو را بگیریم. چون در تخییر ما می‌آمدیم قدر جامع گیری می‌کردیم می گفتیم قدر جامع مثلا واجب است. ولی اینجا در ادله حجیت مثلا خبر واحد یا ادله حجیت بقیه امارات این گونه نبود که قدر جامع باشد. می آمد روی مصادیق و روی آن افراد. بنابراین ما نمی توانیم حجیت تخییری را بپذیریم. **اشکال** گرفتند که حجیت تخییری که ما می گوییم فقط در فرض حجیت قدر جامع منحصر نیست که شما ایراد می‌گیرید. صورت های دیگری هم دارد. مثلاً می‌توانیم به صورت دو حجت مشروط که هر کدام مشروط است به شرط اینکه دیگری صادق نباشد. دو خبر متعارض داریم میگویند خبر یک حجت است به شرط اینکه خبر دو صادق نباشد، خبر دو حجت است به شرط اینکه خبر یک صادق نباشد. بنابراین ما اصلاً روی قدر جامع نرفتیم روی تک تک این خبرها رفتیم ولی به صورت مشروط. در اینجا تنافی بین دو حجتی که مشروط هستند نیست تنافی وجود ندارد. شهید **پاسخ** می دهد که این که شما گفتید درست. اگر کذب هرکدام مستلزم صدق دیگری باشد یعنی بدانیم هر دو درست و صادق نیستند فقط یکی صادق است بنابراین می گویید کذب یکی مستلزم صدق دیگری است، صدق دیگری مستلزم کذب این است؛ مثلاً صدق الف مستلزم کذب ب است و کذب ب مستلزم صدق الف است. یعنی حجیت الف منوط است به صدق خودش. و اصلاً این معقول نیست. اگر بخواهیم به صورت نموداری بگوییم اول مینویسیم صدق الف مستلزم کذب ب و بعدش مینویسیم که کذب ب مستلزم صدق الف است. اول و آخرش را ببینید صدق الف مستلزم صدق الف است. این را راجع به ب هم می‌توان گفت و این اصلاً معنا ندارد که ما بخواهیم این حرف را بزنیم. ما احتمال می دهیم که دوتایش نادرست باشد و احتمال دارد هیچ کدام مطابق با واقع نباشد. پس بنابراین ما هیچ وقت علم به کذب یکی از صدق دیگری نمیتوانیم پیدا

کنیم یا علم به صدق دیگری از کذب یکی نمیتوانیم پیدا کنیم. پس نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام یک از این دو حجت شرطش محقق شده و این فرضی هم که شما گفتید دردی را دوا نمی کند فایده‌ای برای ما ندارد. بله یک فایده دارد که وقتی مثلاً ما این دوتا را داریم می‌دانیم که یک احتمال سومی نیست. یک خبر می‌گفت نماز جمعه واجب است یکی می‌گفت حرام است. می‌فهمیم که یا واجب است یا حرام. مستحب دیگر نیست. فقط به همین درد می خورد دیگر نمی تواند بیاید مشکل تعارض ما را حل کند. پس همانی بود که گفتیم «اذا تعارضا تساقطا» پس قاعده اولیه در تعارض، تساقط است.

درس۷۲ تنبیهات نظریه عمومی تعارض مستقر ص۵۶۲

بعد از اینکه قاعده اولیه را در تعارض مستقر بررسی کردیم و رسیدیم به اینکه قاعده اولیه تساقط است، یک سری تنبیهاتی پیرامون این نظر وجود دارد که در این درس بررسی می‌کنیم.

تنبیه اول: می‌گوید که آن دلیل حجیتی که به واسطه آن می‌خواستیم این تعارض مستقر را به نحوی معالجه کنیم گاهی یک دلیل واحد هست مثلاً قرآن هست کتاب هست، گاهی اوقات دو دلیل است که الان می خواهیم آن را بررسی کنیم. خود این ادله حجیت صوری دارد که اینجا شهید ٦ صورت را برایش ذکر می کند و طبق هرکدام می آید یک حکمی را بیان می کند. پس ادله حجیت وقتی متعدد بشوند ٦ صورت پیدا می کنند. حالت یک تعارض بین دو دلیل لفظی قطعی الصدور ولی ظنی الدلاله هست مثل آیه قرآن مثل خبر متواتر که در این صورت تنافی بین آنها میاید به دلیل حجیتشان سرایت می‌کند چون تعارض مستقر است و آن دلیل حجیتشان که همان دلیل حجیت ظهور یا همان سیره عقلا بود. حالت دوم تعارض بین دو دلیل لفظی ظنی الصدور ولی قطعی الدلاله مثل دو خبر ثقه که نص باشند یعنی دلالت شان قطعی باشد. در این صورت هم تنافی به دلیل حجیت سند و دلالت سرایت می کند. سومین حالت تعارض بین دو دلیل لفظی ظنی الصدور و الدلاله یعنی هم صدور شان ظنی است و هم دلالت شان. مثل دو خبر ثقه که ظاهر باشند. که اکثرا هم اینگونه است. در اینصورت تنافی به دلیل حجیت که سرایت می‌کند ولی به دلیل حجیت سند شان آیا سرایت می‌کند یا نه؟ علاوه بر دلیل حجیت ظهور به دلیل حجیت سندشان سرایت می‌کند زیرا هر دو ظنی الصدور هستند. در اینجا گفته می‌شود که سرایت نمی‌کند؛ زیرا محذوری و مانعی بر تعبد به هردو سند وجود ندارد. ما می‌توانیم به هر دو سند متعبد شویم. محذور اصلی در تعبد به مفاد ظهور هر کدام است. ولی شهید می‌فرمایند اگر دقت کنید می‌بینید که به دلیل سند هم سرایت می کند خواهی نخواهی. زیرا حجیت دلالت و حجیت سند ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. به این صورت که دلیل حجیت سند مفادش همان تعبد به مفاد کلامی هست که نقل شده است از طریق یک سندی، کلامی که منقول است نه صرف تعبد به صدور. بالاخره یک کلام داریم در اینجا، آن کلام هم ظهور دارد. ما نمی توانیم قطع نظر از ظهورش بیاییم این تعبد را داشته باشیم و خواهی نخواهی سند و دلالت هردو با هم درگیر هستند.

حالت چهارم این است که تعارض بین دو دلیل لفظی یکی ظنی الصدور قطعی الدلاله باشد مثل یک خبر ثقه نص. دیگری برعکس است یعنی قطعی الصدور ظنی الدلاله باشد مثل آیه قرآن. در اینجا دلیل حجیت سند در یکی با دلیل حجیت ظهور در دیگری باهم تنافی

و تعارض پیدا می‌کند. سند قرآن قطعی است، دیگری دلالت آن مشکل دارد. حالت پنجم این است که تعارض بین یک دلیل ظنی الصدور و الدلاله با یک دلیل قطعی الدلاله و ظنی الصدور باشد. ظنی الصدور و الدلاله مثل یک خبر ثقه‌ای که ظاهر است. قطعی الدلاله و ظنی الصدور مثل یک خبر واحد نص. در اینجا تعارض بین دلیل حجیت ظهور در ظنی الدلاله و دلیل حجیت سند در قطعی الدلاله پیش می آید. در نتیجه دلیل حجیت سند ظنی الدلاله میاید داخل تعارض می‌شود. چون گفتیم بین حجیت دلالت و سند یک ارتباط بسیار تنگاتنگی وجود دارد. درواقع دلیل حجیت سند در قطعی الدلاله با دلیل حجیت سند و ظهور در دیگری درگیر می‌شود و تعارض پیدا می کند. حالت ششم: تعارض بین دو دلیل لفظی که یکی ظنی الدلاله و السند و دیگری که ظنی الدلاله و قطعی السند است. ظنی الدلاله و السند مثل یک خبر ثقه ای که ظاهر است. ظنی الدلاله و قطعی السند مثل یک خبر متواتری که ظاهر است. اینجا باز تعارض سرایت میکند به دلیل حجیت ظهور در هر دو و دلیل حجیت سند در ظنی السند هم میاید درگیر میشود. در تمام این صورت هایی که عرض کردیم تعارض مستقر حکمش همان بود که «اذا تعارضا تساقطا».

تنبیه دوم: باز می‌گوییم که تعارض مستقر دو نوع داریم تعارض مستقر مستوعب و غیر مستوعب. مستوعب یعنی فراگیر غیر مستوعب یعنی غیر فراگیر. تعارض مستقر مستوعب یعنی تمام مدلول های یک دلیل درگیر می‌شود مطابقی، التزامی و تضمنی درگیر هستند مثل دو دلیل متعارض که راجع به یک موضوع واحد وارد می‌شوند. در تمام مدلول ها چه مطابقی چه تضمنی چه التزامی با هم مشکل پیدا می کنند. اما تعارض مستقر غیر مستوعب فقط شامل قسمتی از مدلول‌ها می شود شامل همه مدلول ها نیست. مثل دو دلیل که بین موضوع هایش عموم و خصوص من وجه وجود دارد. موضوعاتشان عین هم نیستند. در هر دو صورت چه مستوعب و چه غیر مستوعب تعارضا تساقطا میشود. تفاوتشان در این است که در صورت تعارض بین دو دلیل لفظی ظنی الدلاله و السند از نوع مستوعب تنافی میاید به هر دو دلیل حجیت ظهور و حجیت سند سرایت می‌کند در هر دو درگیر می‌شود. ولی در غیر مستوعب تنافی فقط به دلیل حجیت ظهور سرایت میکند نه به دلیل سند شان. چون سندشان که مشکلی ندارد. ما دلیلی نداریم که بخواهیم از سند شان دست برداریم فقط در مدلول ها با هم مشکل پیدا می کنند.

اشکال شده که تنافی در دلیل حجیت ظهور که خودتان هم قبلاً گفته بودید متوقف است بر فرض دو ظهور متعارض. دو ظهور متعارض به وسیله دلیل تعبد به سند این دوتا به وجود می آید. پس در حقیقت مجبوریم که بگوییم تنافی به این سند هم می‌رسد و تنافی در حقیقت از همین دلیل تعبد به سند نشأت می‌گیرد. همان رابطه تنگاتنگی که شما می‌گفتید. شهید **پاسخ** می دهند که درست این که شما می‌فرمایید صحیح است. ولی این تعارض با این حال سبب سقوط وطرح سند نمی شود؛ چون مفاد دلیل تعبد به سند یعنی ثابت بودن ثبوت کلام منقول و نقل شده با لحاظ تمام آثارش. یعنی هم آثارش در ماده اجتماع چون عموم و خصوص من وجه بود و هم آثارش در ماده افتراق. حالا می‌گوییم اگر نمی‌توانیم متعبد بشویم به ثبوت تمام آثار درماده اجتماع به خاطر اینکه تعارض مستقر هست ولی می-توانیم متعبد بشویم به ثبوت آثار در ماده افتراقش و در همین ماده افتراق می‌توانیم بقای حجیت سند را داشته باشیم یعنی سندشان در ماده‌های افتراقشان می‌تواند حجت باقی بماند. بله اگر هیچکدام از آثار را نتوانیم متعبد بشویم مثل تعارض مستوعب، آن وقت بله تعارض

سندی هم پیدا می کنیم. حالا این بحث عموم و خصوص من وجه مثالش «اکرم العلماء» «لاتکرم الفساق» می‌توانیم مثال بزنیم. ماده اجتماع بسازیم و ماده افتراق.

خلاصه می‌توانیم نتیجه بگیریم که در تمام حالات تعارض مدلولی بین دو دلیل ظنی السند ابتداً تعارض می آید در مرحله حجیت سند واقع می‌شود نه در مرحله حجیت ظهور. زیرا دلیل سند است که منشأ ظهور تعارض در مدلول می شود. حالا اگر تعارض مستوعب بود دلیل حجیت سند در هر دو ساقط می شود وگرنه اگر غیر مستوعب بود تعارض در همان مرحله مدلول و حجیت ظهور باقی می‌ماند. ممکن است گفته شود که خودتان گفتید که رابطه بین سند و مدلول حجیت ظهور رابطه تنگاتنگی است؛ بله آن چیزی که ما قبلا گفتیم که ارتباط بسیار تنگاتنگی بین دلیل حجیت سند و حجیت ظهور است آن فقط در مقام نظریه بود. ولی در مقام عمل وقتی می‌آییم جلو در واقع می بینیم نه واقعاً در مقام عمل وقتی مجتهد میرود با متعارضین درگیر می شود تعارض ابتدائاً می آید روی دلیل تعبد به سندها می‌نشیند سند ها درگیر می‌شود بعد مدلول ها.

تنبیه سوم: سوال: آیا دو دلیل متعارض که قابل جمع نیستند و نمی‌توانند آن مدلول خاص خودشان را اثبات کنند می‌توانند می آیند با هم دیگر دست به دست هم دهند یک احتمال ثالثی را نفی کنند؟ مثلاً یک دلیلی می‌گفت نماز جمعه واجب است یکی می‌گفت نمازجمعه حرام است تعارض می‌کنند. حال هر کدام از اینها به تنهایی که به درد نمی خورد آیا میشود اینها را روی هم بریزیم و یک نتیجه بگیریم که در زمان غیبت قطعاً حکم نماز جمعه یک حکم الزامی است، ترخیصی نیست. مستحب یا مکروه نیست. آیا میشود این را گفت؟ در این رابطه توجیه های مختلفی آمده است. بعضی ها آمده اند تمسک کرده اند به دلالت التزامی هرکدام در نفی احتمال ثالث و گفته اند بله ما می توانیم احتمال ثالث را منتفی کنیم. چون این دلالت التزامی در نفی احتمال ثالث، دیگر غیر معارض است معارضی ندارد و حجت است. البته خوب این بنا بر مبنای عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت است که دلالت مطابقی می تواند از حجیت ساقط شود ولی دلالت التزامی آنها باقی بماند.

بعضی دیگر می‌گویند که نه تمسک می کنیم به دلیل حجیت برای اثبات حجیت آنچه که از دو دلیل با همدیگر در می آید و علم به کذبش نداریم. زیرا آن چیزی که محال است تطبیق دلیل حجیت بر مدلول مطابقی هر کدام از اینها به عینه است. اینها با هم متعارض هستند؛ ولی تطبیق دلیل حجیت بر یک عنوانی که ما علم به کذبش نداریم محذوری ندارد. بنابراین می توانیم احتمال سوم را اینگونه قبول کنیم و نفیش بکنیم. شهید می‌فرمایند که اگر بخواهیم دقت کنیم دو خبر متعارض یا به این صورت است که احتمال کذب هر دو می رود شاید هر دو کاذب باشد یا فقط احتمال کذب یکی از آنها می‌رود. در صورتی که هر دو کاذب باشند دیگر ما معلوم الکذب اجمالاً و غیر معلوم الکذب اجمالا نداریم که بخواهیم که جعل حجیت برایش بکنیم طبق حرف شما. ولی اگر احتمال کذب به هر دو نیست بلکه یکی شان معلوم الصدق است اجمالاً به واسطه همین خود به خود احتمال ثالث منتفی می شود و احتمال صدق یکی تقویت می شود. دیگر نیازی به تمسک به این که شما می گویید برای نفی احتمال سوم نداریم. نظر سوم نظر خود شهید: بر اساس التزام به حجیت هر

کدام از متعارضین لکن به نحو مشروط به کذب دیگری اگر اینگونه باشد در این صورت با علم به کـذب یکـی حجیـت دیگـری سـاقط می‌شود و همین مقدار برای نفی احتمال ثالث کفایت میکند. اگر ما این حجیت مشروط را بپذیریم می‌شود این حرف زد و الا نمی‌شود.

تنبیه چهارم: ما قبلاً گفتیم که در مقام تعارض ادله حجیت در ادله لفظی ما به اندازه ضرورت می‌آییم دسـت از اطـلاق ادلـه حجیـت برمیداریم. لکن باید بگوییم که در واقع این درست نیست باید اصلاحش کرد. زیرا دلیل حجیت یا سیره عقلاء است یا سـیره متشـرعه یـا اجماع. اینها هیچ کدام ادله لفظی نیستند دلیل لبی هستند غیر لفظی هستند. ادله لفظی هم بر اساس همین ادلـه لبـی محـدود مـی شـوند و مشخص می شوند و لذا می‌توانیم در این نتیجه جدید در مقام اصلاح آن چیزی که تاکنون می‌گفتیم دو نکته بگوییم. **نکته یک:** اینکـه آن چیزی که قبلاً گفتیم که تمسک به اطلاق دلیل حجیت برای اثبات حجیت در هر کدام از متعارضین مشروط به کذب دیگری است و بعـد از این نتیجه گرفتیم که می شود با همین، احتمال سوم را نفی کرد، این مطلب با دلیل لفظی که اطلاق داشته باشد تناسـب دارد. ولـی اگـر مدرک حجیت دلیلمان لبی باشد این دلیل لبی اطلاق ندارد تا چنین حجیت مشروطی را برایش ثابت کنیم. دلیل‌های لفظی اطلاق دارند نه لبی. بنابراین در دلیل‌های لفظی اطلاق و تقیید و شرط داریم. **نکته دوم:** آن چیزی که قبلاً گفتیم که در صورت تعارض بین دو دلیل لفظی که یکی شان قطعی السند است با دلیل لفظی دیگر که ظنی السند است می‌گفتیم تعارض بین دلیل حجیت ظهور در اولی با دلیل حجیـت سند در دومی، این مطلب بر اساس این بود که ما اقرار کنیم که هر کدام از این دو تا دلیل فی حد نفسه تام هستند و صلاحیت حجیـت و تعارض با دیگری را دارند. در حالی که اگر ما به واقع بنگریم بنابر حجیت دلیل سند از باب سیره اگر نگاه کنیم خود ایـن دلیـل حجیـت سند که سیره عقلا باشد قاصر است از اینکه بخواهد شامل مورد تعارض مستقر بشود. چون سیره در این حالـت کـه مـا عـرض کـردیم هیچ گونه تعبدی به نقل کلام معارض با کلام قطعی الصدور ندارد یعنی وقتی یک کلام قطعی الصدور داریم سیره عقلا نمی‌گوید آن یکی هم که قطعی الصدور نیست حجت است. بلکه فقط سیره عقلا در هنگامی که ما یک طرف قطعی الصدور داریم یک طرف ظنی الصـدور فقط می‌آید قطعی الصدور را می‌گیرد. اصلاً شامل ظنی الصدور نمی‌شود. لذا اگر یک آیه قرآن بود با یک خبر، طرف آیه قرآن را می‌گیـرد نه طرف خبر را و بنابراین این نکته هم قابل اصلاح بود که شهید فرمودند.

درس۷۳حکم تعارض مستقر بر اساس روایات خاص ص۵۶۷

در این درس می خواهیم روایات دال بر عرضه این اخبار بر قرآن و کتاب مقدس را بررسی کنیم. ما گفتیم کـه حکـم اولیـه تعـارض، تساقط است. اما وقتی می رویم سراغ روایات خاصی که در مقام علاج و رفع این تعارض سخن گفته اند می بینیـم کـه ایـن روایـات کـه معروف هستند به روایات عرضه کردن اخبار بر کتاب، اینها خودشان دو قسم هستند: دسته اول روایاتی که در مقام علاج تعارض بین یک دلیل قطعیُ السند مثل آیه قرآن با یک دلیل ظنیُ السند مثل اخبار هستند. این روایات مشهور هستند به روایات عرضه‌ی اخبار بر کتـاب و مضمون آنها هم این است که بیاییم دلیلی که سندش ظنی است از حجیت بیندازیم و تمسک کنـیم بـه آن دلیلـی کـه قطعـیُ السنداسـت. دسته‌ی دوم روایات آن روایاتی هستند که در مقام علاج تعارض بین دو دلیل ظنیُ السند هستند. یعنی هـر دو دلیـل ظنـی السـند هسـتند

روایت هستند خبر واحد هستند که مضمون این روایات هم عدم تساقط است که هر دو با هم ساقط نمی شوند. بلکه یکی را به عنوان حجت معرفی می‌کنند یا به صورت تعیینی یا به صورت تخییری که همه اینها را بحث خواهیم کرد.

اما روایات گروه اول که گفتیم مشهورند به روایات عرض بر کتاب خودشان سه گروه هستند. **مجموعه اول** به لسان استنکار و انکار صدور روایت مخالف کتاب هستند که اصلاً از طرف ما اهل بیت علیهم السلام روایتی که مخالف کتاب باشد صادر نمی شود. مثلاً «ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف» حدیثی که موافق قرآن نباشد مزخرف است. یعنی باطل است. تعبیر به زخرف به معنای این است که همچین روایتی از ناحیه ما اهل بیت علیهم السلام صادر نمی‌شود و نفی صدور این روایت از جانب اهل بیت یعنی اینکه خبر مخالف کتاب و قرآن از حجیت ساقط است. مرحوم شهید به این استدلال به مجموعه اول **اشکال** می گیرند. می گویند اولاً که این روایت و این روایت ها ناظر به نفی حجیت نیستند؛ بلکه در مقام بیان نفی صدور کلام مخالف کتاب هستند. یعنی اهل بیت می فرمایند ما حرفهایمان همه حق است مخالف قرآن حرف نمیزنیم. و لذا تعارضی با دلیل حجیت سند خبر ثقه که موثق است و از طریق موثقی به ما رسیده ندارد. ثانیاً موضوع این روایات خبری است که غیر موافق قرآن است. موافق قرآن نیست. ولی بحث ما در مورد خبری است که مخالف قرآن است فرق دارد اینها. یک خبری هست اصلاً راجع به موضوعی صحبت می کند که در قران نیامده این را می‌گویند غیر موافق . ولی مخالف قرآن هم نیست. لازمه این سخن این است که عدم جواز عمل به روایاتی که مضمون آنها در قرآن نیامده یعنی اگر شما این اخبار را با این معنا قبول کنید باید بگویید هر روایتی که مضمونش در قرآن نیامده می شود غیر موافق و از حجیت ساقط می شود. در حالی که ما این همه روایت داریم فقها به آن عمل کردند ولی در قرآن هم موضوعش نیامده است. سوماً صدور کلام مخالف ائمه علیهم السلام با قرآن بالوجدان معلوم است. اخبار زیادی از ائمه علیهم السلام آمده است که ظاهرش با قرآن مخالفت دارد. مثل آن روایاتی که قرآن را تخصیص می‌زند تقیید میزنند یا حکومت دارند مثلاً بر آیات قرآن «لا ربا بین الوالد و ولده» حکومت دارد بر «حرم الله الربا». خود این کاشف است از اینکه ما باید این روایات را جور دیگری معنا کنیم و تاویل ببریم به صورتی که با این موارد سازگار باشد. مثلاً می‌گوییم منظورش از این روایات غیر موافق کتاب روایاتی هستند که در اصول دین و اعتقادات مخالف قرآن اند. آنها از حجیت ساقط هستند. خب این سه اشکال را مطرح می‌کنند و خودشان اینها را پاسخ می‌دهند و میگویند اشکالاتی که گفتیم پاسخ دارد.

پاسخ اشکالات وارده: اشکال اول را اینگونه پاسخ می دهند که شما می گویید این روایات در مقام بیان نفی صدور روایاتی هستند که مخالف قرآن است. ما می گوییم این نفی صدور دلالت التزامی دارد بر اینکه حجت نیست. دلالت التزامی وجود دارد بین نفی صدور یک روایت و عدم حجیت آن روایت. اشکال دوم که بحث غیر موافق کتاب و موافق کتاب را گفتیم منظور از عدم موافقت با کتاب اینجا سالبه به انتفاء محمول است یعنی اینکه ما اصلاً روایتی که بخواهد موافق قرآن نباشد نداریم. روایتی که از طرف ما معصومین صادر می شود حتماً باید یک جوری معنا کنید که بر اساس قرآن تفسیر شود و بر اساس قرآن تاویل شود و مخالف قرآن درنیاید. این را می خواهد بگوید. یعنی ممکن است در ظاهر معنای مخالفی داشته باشد ولی شما باید تلاشتان را بکنید یک جوری تاویل ببرید و معنا کنید که مخالفتش برطرف شود. پس اصلاً منظور سالبه به انتفاء موضوع نیست که ما اصلاً هیچ روایتی نداریم که حتی ظهورش هم مخالف با

قرآن نباشد؛ بلکه منظور این است که عرض کردیم سالبه به انتفاء محمول یعنی تمام روایاتی که از طرف ما اهل بیت آمده یک جوری بر اساس قرآن تاویل و تفسیر شود که مخالفتی با آن نداشته باشد. اشکال سوم که گفتیم خیلی از مواردی داریم که آمده تخصیص زده. این که در این روایات انکار شده است روایات مخالف کتاب، خود این قرینه ای است عرفی بر اینکه منظورشان از مخالف و روایات مخالف با قرآن آن روایاتی است که سبب طرح و کنار گذاشتن دلیل قرآنی شود. ولی روایتی که ما بعد از فهم قاعده جمع عرفی بعد از اجرای قواعد جمع عرفی مثل تقیید و تخصیص و اینها می‌آییم با قرآن جمع می کنیم که این مخالف قرآن نیست موجب طرح دلیل قرآنی نمی‌شود که. بنابراین این اشکالاتی را که شما مطرح کردید اینها قابل جواب است.

مجموعه دوم روایاتی که اینجا مطرح می شود روایات دال بر این است که عمل کردن به یک روایت مشروط است به موافقت با کتاب. اگر خواستید به یک روایتی عمل کنید این مشروط به این است که موافق کتاب باشد. خب مفاد این مجموعه نهی از عمل به روایت است در حالی که مطابقت با کتاب نداشته باشد. یعنی اگر روایتی مطابقت با کتاب نداشته باشد نباید به آن عمل کنیم. این جا هم اشکالاتی مطرح کرده‌اند که ما باید این **اشکالات** را بررسی کنیم: اولاً خود این روایات که دارید به آنها استناد می‌کنید خبر واحد هستند و چون خودشان خبر واحد هستند نمی توانند حجیت خبر واحد را نفی کنند. یعنی ما به واسطه خبر واحد که نمی توانیم بیاییم حجیت خبر واحد را نفی کنیم. ثانیاً اگر ما بپذیریم که این مجموعه دوم، حجیت همه خبرهای واحد را نفی نمی‌کند و فقط حجیت خبر غیر موافق با کتاب را رد می کند، منتها خود این مجموعه‌ای که شما دارید به آن استناد می‌کنید غیر موافق با کتاب محسوب می‌شود. خود این مجموعه غیر موافق با کتاب است. زیرا آیات قرآن دلالت می کرد بر حجیت خبر ثقه. می‌گفت خبر ثقه، خبر عادل مطلقا حجت است. الان اینها می‌آیند می‌گویند نه مطلقا حجت نیست. پس ما اگر بخواهیم این مجموعه دوم را استدلال کنیم و حجت بدانیم از حجیت خودش، عدم حجیتش بدست می آید. بخاطر اینکه غیر موافق کتاب است باید بگذاریمش کنار. هر دلیلی که بخواهد از اثباتش نفی خودش به دست بیاید این هم باطل است. چون خود این روایات دارند می‌گویند خبر غیر موافق کتاب از حجیت ساقط است و حالا خودشان هم غیر موافق با کتاب هستند چون قرآن می‌گوید خبر ثقه مطلقا حجت است اینها می‌گویند نه هر خبر ثقه حجت نیست. شرط برایش گذاشتند که به شرط موافقت کتاب باشد. این مجموعه دوم هم این نقد بر آن وارد است.

مجموعه سوم روایات گروه اول یعنی عرضه بر کتاب آن روایاتی هستند که دلالت می کند بر نفی حجیت خبر مخالف کتاب «ما خالف کتاب الله فدعوه» این مجموعه، دلیل حجیت خبر واحد را تخصیص می‌زنند. این مجموعه می‌آیند دلیل حجیت خبر واحد را تخصیص می‌زنند نه اینکه حجیت را راساً ملغی بکنند. می‌گویند خبر واحد دو نوع داریم: آن که موافق کتاب است و آن که مخالف کتاب است. آنکه مخالف کتاب است کنار بگذار. و اینکه کتاب به عنوان یک سمبل یک دلیل قطعی مدنظر است. یعنی این که می توانیم نتیجه بگیریم که هر دلیل ظنی مخالف دلیل قطعی، این ساقط از حجیت است. سیاق این مجموعه این است «الوقوف عند الشبهه» که هر موردی که دچار شبهه شدید توقف کنید احتیاط انجام بده. پس اختصاص به مخالفت با دلیل قرآنی ندارد. شامل همه موارد تعارض مستقر می شود آنجایی که ما یک دلیل ظنی مخالف یک دلیل قطعی داشته باشیم.

اشکالی که به این مجموعه وارد می شود این است که اولاً این مجموعه علی الظاهر اختصاص به خبر واحد ندارد. می گوید: «ما خالف کتاب الله... » خیلی عام است. شامل تمام امارت ظنیه ای که مخالف کتاب می شوند می شود. پس رابطه اش اخص مطلق نیست که بخواهد ادله حجیت خبر واحد را تخصیص بزند. این که گفتید می‌آید تخصیص میزند رابطه‌اش باید اعم و اخص باشد که نیست؛ بلکه رابطه اش عموم و خصوص من وجه هست. بعضی از امارات ظنی مخالف کتاب هستند بعضی موافق کتاب هستند. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که رابطه آن اعم و اخص است و نتیجه بگیریم تخصیص. بلکه نسبت به دلیل حجیت خبر واحد عموم و خصوص من وجه است و نمی‌شود در این حالت تعارض دارد و نمی شود تخصیص زد. جواب به این اشکال: این مجموعه مطلق است «ما خالف کتاب الله ...» اطلاق این مجموعه حکومت دارد بر ادله حجیت خبر واحد. زیرا مثل ادله مانعیت و شرطیت می ماند برای حجیت خبر واحد. برایش یا شرط میگذارد یا مانع. می‌خواهیم نتیجه بگیریم بنابراین این مجموعه یک نوع نظارت تفسیری دارد بر ادله حجیت خبر واحد. بنابراین حکومت تفسیری دارد حکومت تضییقی دارد. مضافا بر اینکه در صورت تردید بین اینکه این رابطه اش عموم و خصوص مطلق است یا عموم و خصوص من وجه، ما باید به قدر متیقن آن مراجعه کنیم. قدر متیقن از این مجموعه همان خبر ثقه است. بنابراین این اشکال اول را اینگونه می‌توانیم برطرف کنیم. اشکال دومی که به این مجموعه گرفته اند این است که این مجموعه سوم دلالت دارد بر اسقاط هر آنچه که مخالف کتاب است. ساقط است هر آنچه که مخالف کتاب است، حالا به هر نحوی چه مخالفتش به نحو تباین باشد چه عموم و خصوص من وجه باشد چه تخصیص باشد چه تقیید باشد چه حکومت باشد، همه اینها مصداق مخالفت با کتاب هستند پس مقتضای اطلاق این مجموعه این است که هر روایتی که معارضت با کتاب دارد مطلقا طرح کنیم و کنار بگذاریم چه تعارض مستقر چه تعارض غیر مستقر همه را باید کنار بگذاریم در حالی که این چنین نیست. جوابی که به این اشکال می دهند این است که اولاً که تعارض به نحو تخصیص و تقیید و حکومت یک تعارض بدوی است. به این ها مخالفت با کتاب نمی گویند. در همه این موارد ما یک قرینه داریم بر اینکه می توان این دو تا را طبق قواعد جمع عرفی جمع کرد. ثانیا ما علم اجمالی داریم به صدور مخصصات و مقیدات بسیاری بر قرآن از طرف ائمه علیهم السلام. بسیاری از روایات اهل بیت می آید و آیات قرآن را تخصیص می‌زند تقیید می‌زند. این باعث می‌شود یک انصرافی ایجاد شود و عنوان مخالفت قرآن منصرف بشود به سوی تعارض مستقر یعنی منظور از روایات مخالف با کتاب روایاتی است که با قرآن تعارض مستقر دارد آن را باید طرح کرد؛ وگرنه باعث سقوط اطلاقات قرآنی از حجیت می شود. ما باید اطلاقات قرآنی را از حجیت بندازیم حداقل کاری است که می توانیم انجام دهیم. در نتیجه اخبار مخصص همچنان حجت هستند آنهایی که می آیند تخصیص می‌زنند تقیید می‌زنند حجت هستند؛ نه اینکه از حجیت بیفتند. این دو جواب را به این اشکال می دهند.

تحقیق شهید: مرحوم شهید می‌آیند یک تحقیق ارائه می دهند که به نظر من ما باید ببینیم که اصلاً منظور از مخالفت با قران چیست. این را باید مشخص کنیم تا اینجا محل بحث روشن شود. منظور از مخالفت قرآن سه احتمال پیرامونش داده شده است: یک منظور مطلق دلالت قرآنی است مخالفت با مطلق دلالات قرآنی ولو اینکه فی حد نفسه حجت نباشد. مجملات قرآن متشابهات قرآن که فی حد نفسه حجت نیست حالا هر روایتی مخالف این‌ها بود بگوییم باطل است. اگر این باشد هر سه جوابی که شما دادید باطل است و کارگشا نمی

باشد. احتمال دوم این است که منظور از مخالفت با قرآن مخالفت با دلیل قرآنی است که فی حد نفسه خودش حجت باشد مثل ظواهر و نصوص قرآن که خودشان فی حد نفسه حجت هستند. روایاتی که مخالف نص یا ظاهر قرآن است آن روایت است که باید ساقطش کرد. در این صورت جواب دومی که شما دادید درست است. زیرا دلالت قرآنی به سبب آن علم اجمالی البته به شرط اینکه علم اجمالی منحل نشود ازحجیت ساقط می شود. ولی جواب اول باطل است. نمی توانیم آن جواب اول را بدهیم؛ زیرا خاص بالاخره با عام مخالفت دارد چون عام بی حد نفسه و قطع نظر از خاص حجت بود. بالاخره یک مخالفتی بود ولو اینکه شما بگویید مخالفتش ابتدایی است ولی مخالفت را دارد. احتمال سوم راجع به معنای مخالف کتاب این است که بگوییم که منظور از مخالفت با قرآن آن مخالفت با ادله قرآنی است که اقتضاء حجیت دارند. یعنی حتی بعد از این که یک خبر مخالفی هم آمد باز اقتضاء حجیت را داشته باشند. اگر این را بگوییم هر دو جوابی که شما دادید درست است و می شود پذیرفت؛ زیرا مقتضای حجیت عام قرآنی بعد از ورود قرینه منفصل از بین میرود. هرچند قبلاً اقتضا داشت اما بعد از اینکه قرینه منفصل مثل خبر آمد این از حجیت ساقط می‌شود. ولی خوب قبلاً اقتضاء حجیت را داشت اگر مانعی پیش نیاید. الان یک خبر آمده و مانع به فعلیت رسیدن شده است.

حال کدام یک از این سه احتمال درست است. شهید می فرماید: به نظر من دومی بهترین آنها است. موید آن هم بعضی اخبار علاجیه است که در آینده خواهیم گفت. مثلاً می‌گوییم که در حدیث است دوتا حدیث مختلف وقتی بر شما وارد شدند این دو حدیث مختلف ظهور دارد در تعارض بین دو حدیثی که فی حد نفسه حجت هستند نه اینکه فقط صرفاً اقتضاء حجیت داشته باشند. بنابراین ما از این لفظ اختلاف این را می فهمیم که منظور اینجا آن دلیل قرآنی است که فی حد نفسه حجت باشد نه اینکه صرفاً اقتضاء حجیت داشته باشد.

درس۷۴ روایات علاجیه ص۵۷۳

در تعارض مستقر رسیدیم به روایات مجموعه دوم یا همان روایات علاجیه. در درس ۷٤ راجع به این مجموعه روایات صحبت خواهیم کرد. این روایات در مقام علاج تعارض بین دو دلیل ظنی السند بودند. دو گروه داریم در اینجا گروه اول این ها دلالت می کند بر تخییر که اگر بین دو دلیل ظنی السند تعارض مستقری پیش امد مخیر هستی به هرکدام که خواستی عمل کن. گروه دوم می‌گوید نه باید سراغ مرجحات بروید و تلاش کنید یکی را بر دیگری ترجیح دهید. اکنون در مورد هر کدام صحبت می کنیم. اول به سراغ روایات تخییر. در مجموعه روایات تخییر ما دو بحث داریم یکی بحث ثبوتی داریم یک بحث اثباتی. در بحث ثبوتی می خواهیم راجع به امکان جعل حجیت تخییری صحبت کنیم که اصلا امکان دارد که ما بگوییم بین یک کدامیک از اینها به صورت تخییری یکی را حجت بدان و دیگری را از حجیت بینداز. و بعد یک بحث اثباتی داریم که اصلاً بر اساس این روایات ملاک و میزان برای این تخییر چیست؟ و اصلاً این تخییر به چه نحو معرفی شده است؟

بحث ثبوتی: که آیا امکان جعل حجیت تخییری وجود دارد یا نه در تعارض مستقر؟ اشکال شده است که حجیت تخییری که معقول نیست اصلاً. چون مراد از حجیت تخییری دو چیز می تواند باشد: یک اینکه جعل حجیت واحد. یعنی ما یکی از اینها را حجت بدانیم و آن یکی را حجت ندانیم. دو جعل حجتین مشروطین. دو حجت مشروط یکی را بگیریم به شرطی که آن یکی را نگیریم. یکی حجت باشد به شرط اینکه آن یکی حجت نباشد. آیا درست است یا نه؟ **اولی** که جعل حجیت واحد بود که ممتنع است. زیرا این حجیّت واحدی که شما می گویید اگر برای یکی از این دو خبر بخصوص بخواهیم ثابت کنیم و بگوییم مثلاً خبر شماره ۱ به خصوص حجت است این که اصلاً با تخییری بودن سازگار نیست و خلاف فرض ماست. اگر بخواهیم برای قدر جامع بین دو روایت و خبر بخواهیم بگیریم و بگوییم تخییر یعنی قدر جامع و قدر جامع بین اینها حجت میباشد باز دو صورت داریم. صورت اول این است که ما بیاییم حجیت را برای قدر جامع بین این دو خبر بگیریم به نحو مطلق وجود. یعنی وجه جامعی که بر هر دو خبر در واقع صدق می کند وجه جامع حقیقی بین دو خبر. آنکه واقعاً وجود دارد حقیقت دارد. اشکالش این است که در این صورت لازم است که ما حجیت را از این قدر جامع به افراد و مصادیقش سرایت بدهیم. اگر بخواهیم این کار را انجام دهیم حجیّت اول روی قدر جامع حقیقی برود بعد روی افراد که دوباره برمی گردیم سر جای اولمان. این دو با هم تعارض دارند و حل نمی‌شود. صورت دوم این است که حجیت را برای قدر جامع بین دو خبر در نظر بگیریم نه به نحو مطلق وجود. به نحو صرف الوجود یعنی آن قدر جامع صرفاً ذهنی و اعتباری بدون اینکه بخواهد منطبق بر افراد خارجی حقیقی باشد. یک قدر جامع ذهنی فرضی اعتباری. آن منظور است. اشکال می شود که در این صورت حجیت دیگر به هیچ کدام از این دو خبر سرایت نمی کند؛ زیرا شما گفتید صرف وجود جامع اعتباری ذهنی بین دو خبر بدون این که قابلیت انطباق بر مصداق خارجی داشته باشد این حجت است. وقتی این حجت باشد مصداق نداشته باشد به چه دردی میخورد. ما اصلاً مدلولی نخواهیم داشت در خارج که بخواهیم حجتش کنیم. لذا این راه حل به درد نمیخورد.

اما راه حل **دوم** این بود که ما بیاییم دو حجت مشروط بسازیم بگوییم اولی حجت است به شرط این که دومی نباشد؛ دومی حجت است به شرط این که اولی حجت نباشد. این هم ممتنع است؛ زیرا حجیت هرکدام از این دو متعارضین اگر بخواهد مشروط باشد مشروط به چیست؟ اگر بخواهد مشروط باشد به التزام به خودش یعنی وقتی حجت است که التزام به خودش داشته باشیم لازم می آید در حالتی که مکلف التزام به هیچکدام از این دو خبر را نداشته باشد هیچکدام حجت نباشند و این در حالی است که ما می دانیم یکی از این دو حجت هست ولی من به هیچ کدام التزام ندارم هیچ کدام شرط را ندارند پس هیچ کدام حجت نیستند. این گونه که نمی‌شود. اما اگر بخواهیم بگوییم مشروط هست حجیت هر کدام از اینها به ترک التزام به دیگری من یک را حجت می دانم به شرط اینکه ملتزم به دیگری نباشم؛ دو را حجت می‌دانم به شرطی که ملتزم به اولی نباشم. در این صورت لازم می آید که هر دو حجت باشند. یعنی وقتی من به هیچکدام ملتزم نباشم هردو حجت می‌شوند یعنی یک حجت می‌شود زیرا به دو ملتزم نیستم. ۲ حجت می‌شود زیرا به یک ملتزم نیستم هردو حجت می شوند دوباره تعارضا و می مانیم که چه کار کنیم. **جواب شهید:** می شود یک راه حل دیگر دهیم. تخییر را بپذیریم به صورت مشروط، ولی به این صورت که هر کدام از این دو تا را مشروط کنیم به دوشرط، نه به یک شرط که این مشکلات هم پیش نیاید.

پس دو حجت مشروط که هرکدام هم دو شرط دارند این دو شرط: یک ترک التزام به دیگری. دو: وجوب التزام بالاخره به یکی از اینها. پس حدیث یک حجت است مشروط به اینکه به دیگری ملتزم نباشید ولی باید به یکی ملتزم باشید دو هم همینطور. آن وقت دیگر آن مشکلاتی که شما گفتید پیش نمی آید. پس می شود از جهت ثبوتی تخییر را به نحوی توجیه کرد. بعد از اینکه در عالم ثبوت امکان داشت به عالم اثبات می‌رویم.

عالم اثبات: آیا در بین این روایاتی که در این گروه است اصلاً ما همچین مدلول و همچین معنایی ما داریم یا نه؟ باید روایات را ببینیم.

روایت اول:« قال: قرأت فی کتابٍ لعبدالله بن محمد إلی أبی الحسن علیه‌اسلام: اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبدالله علیه‌السلام فی رکعتی الفجر فی السفر، فروی بعضهم: أنم صلهما فی محمل، و روی بعضهم: لا تصلهما إلا علی الارض، فأعملمنی کیف تصع آنت لأقتدی بک فی ذلک؟ فوقع علیه‌السلام: موسع علیک بایّهٍ علمک». از علی بن مهزیار است در مورد دو رکعت نماز صبح است در مسافرت که سوال کردند که من همان بالای محمل و شتر بخوانم یا باید حتماً بیایم روی زمین بخوانم؟ حضرت می‌فرمایند: هر کاری می خواهی بکن. به هر کدام عمل کردی اشکالی ندارد. ظهور دارد در تخییر. هر کاری می‌خواهی بکن تخییر را می‌گوید. پس از این روایت می‌شود تخییر را استفاده کرد. ولی دو اشکال به آن گرفته‌اند. اشکال اول: منظور از روایت ظاهراً تخییر واقعی است نه تخییر ظاهری بین دو حجت. فرقش چیست؟ یک موقع هست که شما از حکم واقعی صحبت می‌کنید می‌گویید حکم واقعی این مسئله چیست. حضرت می‌فرمایند مخیر هستی می خواهی این کار را بکن می خواهی آن کار را بکن واقعاً تخییر است. مثل خصال کفاره که می گوید مخیری به اینکه این کار را بکنی یا آن کار را بکنی تخییرش واقعی است، بحث ما سر اصاله التخییر است تخییر ظاهری است دو حجت داشتیم با هم تعارض کردند تخییر ظاهری را می‌خواستیم بگوییم اینجا تخییر واقعی را می‌گوید. از کجا فهمیدیم که تخییر ظاهری است؛ زیرا سائل دارد سوال می‌کند در مورد حکم واقعی. کسی نمیاید که از امام سوال کند که شما چه اصل عملی اینجا جاری میکنید. سوال میکند از حکم واقعی این واقعه. مناسب حال امام این است که حکم واقعی را بگوید امام که دچار شک نمی شود که بخواهد اصول عملیه را جاری کند. پس تخییر واقعی را می گوید. ولی ما در مورد اصاله التخییر و حکم ظاهری است و ربطی به هم ندارد.

اشکال دوم امام می‌خواست به ما یاد بدهد که وقتی در دوران غیبت گیر کردید اصاله التخییر را جاری کنید. لو سلم اگر قبول کنیم که این حکم ظاهری است و از باب تعلیم عباد، منتها اگر این روایت هم بخواهد تخییر ظاهری را بگوید تخییر در حالت تعارض مستقر را نمی‌گوید. چون اصلاً مورد سوال روایت جایی بود که امکان جمع عرفی است. زیرا می گفت ما یک روایت داریم که می‌گوید نمازت را بالای محمل و روی شتر نخوان، یک روایت داریم که می‌گوید می توانی بخوانی. این دو را راحت می توان جمع کرد. جمعش هم این است که این نهی را حمل کنیم بر کراهت. این مربوط می‌شود به تعارض های غیر مستقر و بحث ما الان راجع به تعارض های مستقر است. ممکن است گفته شود که حتماً که اینگونه نیست ولی « اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» چون احتمالش می رود دیگر نمی توانیم استدلال کنیم.

روایت دوم مکاتبه مرحوم حمیری با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است:«إذا جاء فیها: یسالنی بعض الفقهاء عن المصلی إذا قام التشهد الاول الی الرکعته ثالثه هل یجب علیه أن یکبّر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا یجب التکبیر و یجزیه أن یقول: بحول الله و قوته ءقوم و أقعد؟ فکتب علیه- السلام فی جواب: إن فیه حدیثین: أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالهٍ أُخری فعلیه التکبیر، و أمّا الآخر فإنّه روی: إذا رفع رأس من المسجد الثانیه و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر، و کذالک التشهد الاول یجری هذا المجری، و بأیِّهما أخذت من جهه التسلیم کان صواباً» راجع به این است که در نماز سوال می‌کند که هنگام قیام بعد از اتمام تشهد اول ما تکبیر بگوییم نگوییم. دو دسته روایت است که یکی می گوید تکبیر بگوییم یکی می‌گوید تکبیر نگوییم. حضرت می‌آیند پاسخ می‌دهند: که بله در اینجا دو دسته روایت است به هر کدام که از باب تسلیم به آنها عمل کنید این درست است. این هم ظهور دارد در تخییر و می‌تواند تخییر را اثبات کند. این جا هم سه اشکال وجود دارد:

اشکال اول این است که این هم مثل روایت قبلی چون از امام سوال شده مقام امام شان امام این است که حکم واقعی را بگوید. اینجا می خواهد تخییر واقعی را بگوید در حالی که بحث ما در مورد تخییر ظاهری است. اشکال دوم باز همان اشکال قبلی است که بر فرض که تخییر ظاهری را هم قبول کنیم در زمانی است که تعارض غیر مستقر باشد امکان جمع عرفی وجود داشته باشد. چون مورد سوال روایت جایی است که امکان جمع عرفی هست تعارض غیر مستقر است. اشکال سوم بر فرض از این دو اشکال هم بگذریم لوسلم که این روایت دلالت بر تخییر ظاهری می کند این ظهور را دارد این روایت مکاتبه، بر اینکه این دو حدیث که با هم تعارض دارند قطعی السند هستند نه ظنی السند. بحث ما در مورد روایات ظنی السند است. ولی در این حدیث دو روایت قطعی السند با هم ظاهراً تعارض کرده‌اند. چرا ما میگوییم قطعی السند چون اگر شما به این روایت نگاه کنید خود امام می‌فرمایند بله من دو دسته روایت دارم از پدرانم. وقتی خود امام می‌گوید من دو دسته روایت دارم ظن ندارد که، قطع دارد. پس هر دو دسته قطعی السند هستند. ما دو دسته روایت قطعی السند داریم یک جوری باید با هم جمع کنیم. حضرت می‌فرمایند هر کاری خواستی انجام بده هر دو درست هستند هر کدام را که خواستی. همان تخییر واقعی که گفتید. در حالیکه محل نزاع ما دو روایتی بود که ظنی السند بودند. پس این هم نتوانست دلالت کند بر مطلوب ما.

روایت سوم هم که از حسن بن جحم است این را اصلاً وارد نمی شویم؛ زیرا مرسله است دلالتش خوب است ولی سند ندارد و وقتی سند نداشته باشد قابل استدلال نخواهد بود. بنابراین از بین این روایاتی که دلالت بر تخییر می‌کرد دیدیم هیچ کدام نتوانست به عنوان یک دلیل قابل تمسک باشد.

درس۷۵ روایات ترجیح ص۵۷۷

ما قبلا گفتیم که دو دسته روایات داریم و دسته دوم، روایات ترجیح بود. دسته قبلی را راجع به تخییر بررسی کرده بودیم؛ اما روایاتی که دلالت می کند که در تعارض ما باید قائل به ترجیح بشویم و یکی از ادله را بر دلیل دیگر ترجیح بدهیم، عبارتند از سه روایت که در اینجا بررسی می‌کنیم.

روایت اول: روایت عبدالرحمان است که متنش داخل کتاب است. این روایت دلالت می‌کند بر اینکه باید ما یکی از این روایات را ترجیح می‌دهیم به واسطه موافقت با کتاب و مخالفت با عامه و اهل سنت. یعنی آنکه موافق کتاب است را بگیریم و مخالف کتاب را رها کنیم یا آن که مخالف اهل سنت هست را بگیریم و موافق اهل سنت را رها کنیم. از نظر سند و دلالت روایت خوبی است، روایتی است که قابل استناد است.

روایت دوم: روایتی است که معروف شده به مقبوله عمر بن حنظله، مقبوله به این معناست که هرچند سندش ضعیف است ولی اصحاب و علماء آن را تلقی به قبول کرده اند و به خاطر شهرتی که دارد از ضعف سندش عبور کرده اند. همانی که قبلا می گفتیم که شهرت جابر ضعف سند است. اینجا یعنی همین، شهرت این روایت جبران ضعف سندش را می کند. روایت طولانی است اگر نگاه کنید یک شخصی می آید نزد حضرت سوال می کند که دو نفر با همدیگر اختلاف نظری دارند در یک دینی در یک میراثی چه کار کنند به خلفای جور به قاضیان حکومت جور می توانند مراجعه کنند؟ حضرت فرمودند: خیر از بین خودتان بروید سراغ آن که و شروع می کنند به بیان مرجحات: آن که صفات خاصی دارد افقه هست اعدل است اوثق است که به آن می گوییم مرجحاتی که مربوط به صفات راوی می‌شوند. بعد راوی سوال می‌کند که اینها هر دو در این صفات یکسان هستند. آن وقت چه کار کنم؟ حضرت می فرمایند: در این صورت برو آن روایتی را بگیر که مشهور است «خذ بالمشتهر بین الاصحابک» و «و دع الشاذ النادر» آن روایت شاذ و نادر و غیر مشهور را رها کن. باز راوی سوال می کند که هر دو مشهور هستند چه کار کنم؟ حضرت می فرمایند: در این صورت آنی که موافق با کتاب هست را بگیر آنکه مخالف است را رها کن. باز راوی سوال می‌کند که هر دو موافق کتاب هستند آن موقع چه کار کنم؟ حضرت می فرمایند: برو آنی که مخالف اهل سنت است آن روایتی را بگیر که مخالف اهل سنت است و آن روایتی که موافق هست یا اهل سنت به آن مایل هستند آن را رها کن. باز راوی سوال می کند که هر دو در این زمینه هم مساوی هستند. حضرت در آخر می فرماید: در صورتی که هیچ کدام از این مرجحات در روایتی نبود آن وقت توقف و احتیاط کن.

اول روایت، بحث مرجحات را مطرح می کنند. دلالت روایت خوب است منتها یکسری اشکالات هم بر مقبوله عمر بن حنظله وارد شده است. **اشکال اول** این است که این روایت بنابر آنچه که از آن ظهور دارد و ظاهر است مخصوص به زمان حضور امام است، مخصوص به زمان تمکن و قدرت دسترسی به امام است و الان بحث ما در مورد دوره غیبت است. **جواب** می‌دهند این اشکال را که بله ظاهر روایت در صورت تمکن از امام است آنجایی که بتوانیم امام را ببینیم و از او سوال کنیم؛ ولی این تمکن از امام که در روایت ذکر شده دخیل در مرجحات نیست و آن جاهایی که روایت بحث مرجحات را بیان می کند آنجا مطلق است. بله آخر روایت است که می‌گوید بیا از امام بپرس، ولی قسمت اول که مربوط به مرجحات است مطلق می‌باشد هم زمان حضور امام را می گیرد هم زمان غیبت را.

اشکال دومی که به مقبوله عمر بن حنظله وارد می شود این است که ترجیح به صفات و ترجیح به شهرت که دو تا از مرجحات هستند با توجه به متن روایت مربوط می شود به آنجایی که دو حاکم یعنی دو تا قاضی حکم مختلف دهند. بحث قضاوت است. حاکم

اینجا یعنی قاضی و بحث حکومت یعنی قضاوت. اصلاً ربطی به بحث ما که بحث فتوا و روایت و اجتهاد است ندارد. پس این مرجحات مربوط به مقام قضاوت و حکم هستند. خارج از محل نزاع ما است. **جواب** داده می‌شود که این اشکال شما در مورد صفات، بله؛ آنجایی که اعدلیت و افقهیت و اوثقیت را مطرح می‌کند بله عنوان حاکم آمده و ظهور دارد در بحث قضاوت. ولی آن جایی که بحث شهرت و شاذ و نادر است مربوط به روایت می‌شود. سیاق روایت را اگر نگاه کنیم از آن جایی که شروع می‌کند به بحث شهرت می‌گوید آن را بگیر که مشهور است «المشتهر بین اصحابک» منظور روایت است. شاذ منظور روایت شاذ است. بله آن قاضی در قضاوتش و در حکمش می آید به این دو روایت استناد می کند. در حقیقت بحث روایت است، منتها ارتباطش با حکم و قضاوت این است که آن حاکم و آن قاضی میاید و برای حکم دادن و قضاوت کردن به این روایات‌ها استناد می کند. پس بنابراین بحث شهرت مربوط به روایات است که دقیقاً محل نزاع ما هم همین است. البته این شهرتی که در روایت مقبوله عمر بن حنظله مدنظر هست شهرت روایی است. یعنی روایتی که مشهور باشد که نقلش یعنی مشهور باشد. که خب وقتی چنین روایتی اینقدر مشهور باشد نقلش زیاد باشد مفید این است که سندش سند قطعی است پس این روایت متواتر است و شهرت اصلاً شهرت فتوایی نیست. نتیجتا مقبوله عمر بن حنظله مربوط می‌شود به شهرت روایی مفید قطعیت سند است و می خواهد بگوید آن روایت مقطوع الصدور را بر مظنون الصدور ترجیح بده و مقدم بکن. ولی بحث ما الان پیرامون آنجایی است که تعارض بین دو روایت مظنون الصدور باشد. پس از این جهت می‌شود اشکال کرد که بحث شهرت خارج از محل نزاع ماست. زیرا محل نزاع ما تعارض مستقر بین دو روایت مظنون السند بود اما اینجا مشهور در روایت مقبوله منظور روایتی است که قطعی السند است و این از محل بحث ما خارج می‌شود.

اشکال سوم: که بر روایت مقبوله عمر بن حنظله وارد می شود آن است که اگر که بحث شهرت مربوط می‌شود به بحث روایت، آن روایتی که حاکم ها بر اساس آن حکم می‌دهند و باز اگر شهرت، شهرت روایی باشد و بحث مقطوع الصدور پیش بیاید اول در ترتیب مرجحات باید حضرت شهرت را می گفتند بعد صفات را می‌گفتند؛ زیرا اول باید می‌فرمودند آن که قطعی السند است آن را بگیر و بعد اگر هر دو مظنون السند بود بعد می‌رفتند سراغ ترجیح به صفات. پس چرا اول صفات را فرمودند و بعد آمدند شهرت را در روایت گفتند چون وقتی ما ترجیح می‌دهیم با شهرت، یکی از آنان قطعی السند است و تعارض حل می‌شود. ولی آنجایی که ترجیح به صفات است هر دو ظنی الصدور هستند و هر دو یک اماره ظنی معتبر هستند. بنابراین سیاق اقتضا می کرد که اول می‌آمدند شهرت را میگفتند و بعد صفات راوی را می‌گفتند. که ما **جواب** می دهیم که این روایت در دو مقام است: اول در مقام قضاوت و حکم که اینجا مربوط به صفات است. ولی از آنجایی که مربوط به روایات می‌شود تعارض بین روایات می شود، اولی شهرت است. پس بنابراین انجایی که بحث روایت و تعارض بین روایات است اولین مرجح شهرت است و اگر قبلش بحث صفات راوی بود آن مربوط می‌شود به مقام تعارض دو قاضی و دو قضاوت کاری به بحث ما ندارد. بنابراین این اشکالاتی که اینطور وارد شده باعث می شود که استدلال ما به مقبوله عمر بن حنظله صحیح نباشد. و مرحوم شهید هم قبول نمی‌کند و می‌گویند ما نمی‌توانیم به این مقبوله با وجود این اشکالاتی که دارد استدلال کنیم. پس این را باید کنار بگذاریم. پس همان روایت اول روایت عبدالرحمان برای ما ماند.

روایت سوم: که در اینجا در بحث روایات ترجیح وارد می‌شود روایت مرفوعه زراره است که در این روایت مرفوعه چون سندش مرفوع است قسمتی از سند آن افتاده ضعف سندی دارد. بنابراین از جهت سند قابلیت استدلال را ندارد؛ ولی از لحاظ دلالت خوب است، زیرا اول می‌آید مرجحات را می‌گوید اتفاقا اینجا اول می‌آید در مرجحات شهرت را می‌گوید و بعد صفات راوی و بعد مخالفت با عامه در ادامه می‌رود به سراغ موافقت با احتیاط و بعد تخییر را می‌گوید. یعنی اول میگوید آنی که مشهورتر است بگیر، بعد میگوید آنی که راوی آن افقه است اعدل و اوثق است بگیر، بعد می‌گوید آن که مخالف اهل سنت است بگیر، بعد می‌گوید آن روایتی که موافق با احتیاط است آن را بگیر، در آخر هم می گوید اگر هیچکدام مرجحی نداشتند مخیر هستی. دلالتش خوب است ولی سندش ضعیف است و هیچگونه نمی شود آن را جبران کرد. نتیجتا ما از بین روایات دال بر ترجیح فقط می توانیم همان روایت اول یعنی روایت عبدالرحمان را بگیریم که دو مرجح هم بیشتر در آن نبود: یکی موافقت با کتاب و دیگری مخالفت با عامه.

درس۷۶ تنبیهات ص۵۸۳

بعد از اینکه ما آمدیم و در بحث تعارض مستقر گفتیم اصل اولیه این است که اذا تعارضا تساقطا و بعد بر اساس روایات آمدیم و گفتیم که دو دسته روایت داریم روایات تخییر و روایات ترجیح این‌ها رو هم دلالت و سند شان را بررسی کردیم در درس هفتاد و ششم یکسری تنبیهات کلی در مورد مباحث مختلف داریم.

تنبیه اول می گوید: که آنهایی که در تعارض مستقر قائل به تخییر بودند که شهید جزء آنها نبود شهید تخییر را قبول نمیکرد، آنهایی که قبول می کردند تخییر را در بین شان اختلاف است که آیا تخییر یک مسئله اصولی است یا یک مسئله فقهی. مسئله اصولی بودن یعنی ما التزام باید پیدا کنیم به مضمون یکی از این دو خبر به عنوان حجت شرعی. اینگونه اگر باشد می شود مسئله اصولی. چون بحث حجیت مطرح است. اما اگر که التزام ما التزام به عمل کردن بر طبق یکی از این دو خبر باشد صرفاً، این میشود یک مسئله فقهی. مربوط به عمل مکلفین است و جایش اینجا نیست. جایش در علم فقه هست. حالا مسئله اصولی بگیریم یا مسئله فقهی؟ اختلاف نظر است. اگر اصولی یا فقهی بگیریم چه ثمره‌ای دارد؟ ثمره‌اش این است که اگر ما این مسئله تخییر را یک مسئله اصولی بگیریم فقیه می تواند فتوا بدهد بر اساس مضمون آن روایتی که خودش اختیار کرده است، مخیر بود دیگر. یکی از این دو روایت را می گیرد و بر اساس آن فتوا می دهد و بقیه هم باید تقلید کنند؛ اما اگر این را مسئله فقهی بگیریم فقیه نمی تواند خودش بیاید یکی را انتخاب کند و بر اساس آن فتوا بدهد و بقیه هم مجبور باشند اطاعت کنند. اگه بخواهد مسئله فقهی باشد از همان اول فقیه می آید به مکلفین اعلام می کند که در این مسئله ما دو روایت داریم و دو حکم داریم و هر کدام را که خواستید خودتان عمل کنید. یعنی می‌آید این تخییر را از همان ابتدا می‌دهد دست مکلفین. که شهید می‌فرمایند من اصلاً قائل به تخییر نیستم که بخواهم وارد این بحث شوم.

تنبیه دوم: باز کسانی که قائل به تخییر هستند سوال شده از آنها که آیا این تخییر ابتدایی است یا تخییر استمراری است؟ تخییر ابتدایی یعنی آن بار اولی که شما با این دو روایت مواجه می شوید و در همان دفعه اولی که می خواهید بر طبق شان عمل کنید آنجا مخیر هستید

ابتدئا، و وقتی یکی را انتخاب کردید دیگر تا آخر عمر باید به همان عمل کنید. عدول از انتخاب اول جایز نیست این می شود تخییر ابتدایی. فقط همان ابتداء کار قائل به تخییر هستید دیگر تا آخر عمر باید به همان عمل کنید و نمیتوانید تغییرش دهید. ولی تخییر استمراری نه هر وقت که این مسئله برایت پیش آمد هر وقت که شما می خواستی بروی سراغ این دو تا روایت و این مسئله، هردفعه مخیر هستی. دفعه اول مثلاً آمدی روایت اول را انتخاب کردی دفعه دوم میتوانی روایت دوم را انتخاب کنی دفعه سوم دوباره برگردی روایت اول را انتخاب کنی استمراری است. اختلاف است بین قائلین به تخییر که کدام یک آیا تخییر ابتدایی است یا استمراری؟

کسانی که قائل به تخییر استمراری شده‌اند از استصحاب استفاده می‌کنند استصحاب بقاء تخییر. می‌گویند ما قبلاً مخیر بودیم الان در واقعه دوم شک می‌کنیم هنوز مخیر هستیم یا نه؟ استصحاب می‌کنیم بقای تخییر را و می‌گوییم هنوز هم مخیر هستیم. شهید می فرمایند: که تخییر را قبول ندارم. ولی این استصحابی که شما بیان کردید می‌شود از نوع استصحاب تعلیقی است استصحاب معلق است که کلی راجع به آن بحث کردیم و اشکالاتی که بر آن وارد بود بررسی کردیم. باید طبق نظری که در استصحاب تعلیقی اختیار کرده‌اید طبق همان عمل کنید. حالا چرا این استصحاب بقاء تخییر از نوع استصحاب تعلیقی و حکم معلق می شود؟ به خاطر اینکه بازگشت این استصحاب به این است که مثلاً خبر اول اگر قبلاً اختیارش میکردیم حجت بود اگر قبلاً در مسئله اول در واقعه اول انتخابش می کردیم حجت بود. آیا اگر الان هم (اگر دارد و معلق می شود) اگر الان هم اختیارش کنیم حجت است یا نه؟ این اگری که داخلش است میشود استصحاب تعلیقی و اشکالاتی که بر استصحاب تعلیقی بود اینجا هم وارد می شود.

<u>**تنبیه سوم**</u> می گوید: که اگر ما بگوییم که در تعارض مستقر دو دسته روایت داریم دسته اول می‌گفتند مخیری هر کدام را که می خواهی انتخاب کن دسته‌ی دوم روایات ترجیح بودند و می‌آمدند و ترجیح می‌دادند به موافقت کتاب و مخالفت عامه. حالا آیا این دو دسته روایت را می‌توانیم جمع کنیم یا نه؟ چگونه اینها قابل جمع هستند روایات تخییر و روایات ترجیح؟ اگر هر دو تمام باشند و حجت باشند آیا قابل جمع هستند یا نه؟ اینجا دو قول را در رابطه با جمع بین این دو دسته از روایات بیان می‌کند.

<u>قول اول</u> می‌گوید که در جمع بین این دو دسته روایات باید بیاییم روایات ترجیح را حمل بر استحباب کنیم. یعنی بگوییم اصل این است که مخیر هستیم هر کدام را که خواستیم انتخاب کنیم ولی بهتر است مستحب است آن روایتی را بگیری که دارای مرجح است. **اشکال شهید:** امری که در روایات ترجیح بود که گفته بود خُذ برو بگیر این روایت را، این امر ارشادی است مولوی نیست. ارشاد به حجیت است می‌گوید مشهور حجت است. نمی‌گوید مستحب است نمی‌گوید واجب است. می‌گوید روایت مشهور حجت است ارشاد به حجیت است و اوامر ارشادی را نمی‌شود حمل بر استحباب کرد. اگر امر مولوی بود می‌توانستیم بگوییم مستحب است اما امر مولوی نیست که. خُذ بمشتهر بین اصحابک این خُذ صیغه امر یک امر ارشادی است یعنی مشهور حجت است و وقتی امر ارشادی شد نمیتوانی حمل بر استحباب کنی. <u>قول دوم</u> در رابطه با جمع بین روایات تخییر و ترجیح می گوید که ما بیاییم بگوییم که اصل این است که در تعارض مستقر بروید سراغ مرجحات. آن را که مرجح دارد انتخاب کنید. اما اگر که مرجحی نبود مخیر هستی. به عبارت دیگر ما روایت

تخییر را مقید می کنیم به زمانی که مرجحی وجود نداشته باشد. آن وقت اینگونه این دو دسته روایت با هم جمع می شوند و شهید می‌پذیرد و می‌گوید این وجه جمع خوبی است.

تنبیه چهارم می‌گوید: ما در تعارض مستقر یک سری روایاتی داشتیم که معروف بودند به اخبار علاجیه. یعنی اخبار و روایاتی که در مقام علاج تعارض می‌آیند. حال سوال این است که آیا این اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی هم می شود؟ شامل تعارض غیر مستقر یعنی آنجا که می‌شود جمع عرفی هم بکنیم میشود یا نه؟ تا الان میگفتیم نه. به اصطلاح، اول اگر بشود جمع کنیم الجمع مهما امکن اولی من الطرح تا می‌شود جمع کنیم، نشد می‌رویم سراغ اخبار علاجیه. یک عده آمده‌اند اینجا و گفتند که لسان روایات و اخبار علاجیه مطلق است و چون مطلق است هم شامل تعارض مستقر می شود هم غیر مستقر و بنابراین می‌تواند شامل موارد جمع عرفی هم بشود. یعنی شامل تعارض غیر مستقر هم بشود. یعنی در تعارض های غیر مستقر آنجایی که جمع عرفی امکان داشت می‌توانیم جمع عرفی نکنیم و بیاییم بر اساس روایات علاجیه یکی را انتخاب کنیم. پس چون مطلق است شامل هر دو می شود. **جواب** می دهند علما که ظاهر سوال کننده در اخبار علاجیه که آمده بود پرسیده بود از حضرت که چه کار بکنم این است که دچار حیرت و سرگردانی بوده یعنی هر کاری کرده بود که اینها با هم جمع شوند نتوانسته بود. هر نقشه‌ای که کشیده بود نتوانسته بود اینها را با هم جمع کند. بنابراین دچار حیرت بود آمده بود از حضرت سوال می کرد که من چه کار کنم. پس با قاعده جمع عرفی آن وقت اگر ما بتوانیم قاعده جمع عرفی را جاری کنیم دیگر حیرتی نیست سرگردانی نیست. بنابراین ظاهر این روایات با موارد قاعده جمع عرفی اصلاً سازگار نیست. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که اخبار علاجیه شامل تعارض غیر مستقر و موارد جمع عرفی می‌شوند. خیر نمی‌شوند.

شهید می‌فرمایند: که این روایات مطلق نیستند و شامل روایات غیر مستقر نمی‌شوند علاوه بر اینچه شما گفتید قرائنی هم در رابطه با اینکه این اخبار علاجیه مربوط به تعارض مستقر هستند در خود این روایات پیدا کنیم. مثلاً در بعضی از همین روایات آمده که خبر مخالف کتاب اگر به تنهایی آمده بود حجت بود. منتها چون الان با یک خبر دیگر تعارض کرده امام می‌فرماید که ما امر می کنیم برو و قاعده ترجیح را جاری کن. یعنی می‌گوید اگر به تنهایی بود حجت بود. منتها الان چون آمده با یک خبر دیگر تعارض کرده من به تو می-گویم برو سراغ مشهور برو سراغ آن که موافق کتاب است یا مخالف سنی ها است. این خود قرینه می‌شود که این مربوط می‌شود به جایی که نمی‌توانستیم آنها را جمع کنیم. اگر می‌توانستیم جمع کنیم که هنوز حجت بودند هر دوی آن ها. ما مجبور شدیم مضطر شدیم که یکی را انتخاب کنیم و خوب این مضطر شدن مربوط به بحث تعارض مستقر است.

تنبیه پنجم: این اخبار علاجیه که الآن صحبتش را کردیم و گفتیم مختص به تعارض مستقر هستند و شامل موارد جمع عرفی نمی-شوند آیا شامل تعارض مستقر غیر مستوعب می‌شوند یا نه؟ یادتان باشد تعارض مستقر دو نوع بود مستوعب و غیر مستوعب. حالا مستوعب را که می گیرد. آیا غیر مستوعب را همه می گیرد یا نه؟ کجا مثلاً تعارض غیر مستوعب؟ آنجایی که تمام مدلول هایشان با هم درگیر نبودند مثل آنجایی که رابطه آنها عموم و خصوص من وجه بود «اکرم علماء»«لا تکرم الفساق» که اینها در عالم فاسق با هم درگیر

بودند. در بقیه درگیری نداشتند. آیا شامل اینجا هم می شود یا نه؟ محقق نائینی اینجا می‌فرمایند که ما در مرجحات یک سری مرجحات سندی داشتیم آنهایی که مربوط به سند میشد مثل صفات راوی یا مثل بحث شهرت. یکسری مرجحات مضمونی داشتیم آنجایی که مربوط به محتوا بود مثل موافقت با کتاب، مخالفت با عامه. حالا محقق نایینی می فرماید که مرجحات سندی مثل صفات راوی مثل شهرت شامل تعارض غیر مستوعب نیست، ولی مرجحات مضمونی و محتوایی مثل موافقت با کتاب و مخالفت با عامه شامل غیرمستوعب هم می شود؛ چرا چون اگر بخواهیم مرجحات سندی را ما فقط در نقطه اجتماع یعنی عالم فاسق جاری کنیم آنجا فقط مرجح سندی را اعمال کنیم لازم می آید که تبعیض در سند رخ دهد. یعنی در یک نقطه که همان نقطه اجتماع هست سند را قبول نمی کنیم ولی در نقطه افتراق سند را قبول می کنیم. روایت اول که میگوید اکرم العلما سندش را راجع به عالم عادل قبول میکنیم ولی سندش را راجع به عالم فاسد قبول نمی‌کنیم. این نمی‌شود که. یک روایت را یا کلاً باید سندش را قبول کنیم یا قبول نکنیم. نمی شود که راجع به بعضی مصداق‌ها قبول کنیم راجع به بعضی مصداق ها قبول نکنیم. پس اگر بخواهیم مرجحات سندی را فقط در نقطه اجتماع جاری کنیم لازم می‌آید تبعیض در یک سند واحد که این مردود است. اگر بخواهد کل سند را طرح کند که قبلاً این را رد کردیم که نمی شود همه اش را رد کنیم. به هر حال در بعضی قسمتها هیچ مشکلی نداشت. ولی در این نقطه اجتماع آنجایی که با همدیگر اجتماع میکنند ما می‌توانیم بیاییم مرجح مضمونی را اعمال کنیم. آنجایی که افتراق داشتند عالم عادل که هیچ مشکلی نبود. اما آن جایی که باهم اجتماع داشتند مثل عالم فاسق ما می‌آییم مرجح مضمونی را اعمال می‌کنیم. یعنی می رویم سراغ آن روایتی که موافق کتاب است آن روایتی که مخالف سنی‌ها است. اینگونه مطلب را حل می کند مرحوم محقق نائینی. شهید می فرمایند چون اینجا بحث خیلی دقیق است می گذاریم برای سطح ٤ ان شاءالله و اینجا دیگر بحث اصول شما بحمدالله به پایان میرسد.